

علم الاجتماع الديني والقيم

تأليف

دكتور

محمّد أحمد محمد بيومي

أستاذ علم الاجتماع

كلية الآداب - جامعة الزقازيق

١٩٩١

دار المعرفة الجامعية

٤. ش. سويف - إسكندرية

٤ : ١٦٢ - ٢٨٢

علم الاجتماع الدينى
والقيم

علم الاجتماع الديني والقيم

تأليف

دكتور

محمّد أحمد محمد بيومي

أستاذ علم الاجتماع

كلية الآداب - جامعة الزقازيق

١٩٩١

دار المعرفة الجامعية

٤. ش. سويف - إكسندرية

٤ : ١٦٢ - ٢٨٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها »
« لا تبديل لخلق الله : ذلك الدين القيم »

صدق الله العظيم

(الروم : ٢٠)

إهداء

الى . . .

زوجتى وابنى أحمد . . . حفظهما الله

علم الاجتماع الدينى
والقيم

علم الاجتماع الديني والقيم

تأليف

دكتور
محمد أحمد محمد بيومي

أستاذ علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة المنصورة

١٩٩١

دار المعرفة الجامعية
٢٠ ش. سويف - إكسندرية
٢٨٢ - ١٦٢ : ٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فأقم وجهك للدين حنيفا ، فطرة الله التي فطر الناس عليها »
« لا تبديل لخلق الله : ذلك الدين القيم »

صدق الله العظيم
(الروم : ٢٠)

إهداء

الى . . .

زوجتي وابني أحمد . . . حفظهما الله

الفصل الأول

الدراسة العلمية للدين

الدراسة العلمية للدين

- ١ - تمهيد •
- ٢ - علم الدين •
- ٣ - الدراسة العلمية للدين :
 - أ (التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين •
 - ب (الدراسات الحديثة •
 - ج (اعتبارات منهجية في دراسة الدين : مشكلة الموضوعية •
 - د (مشكلة الفهم التكامل للدين •
 - هـ (مداخل دراسة الدين •
- ٤ - الدين كموضوع للبحث السوسيولوجي :
 - أ (سوسيولوجية الظاهرة الدينية •
 - ب (علم الاجتماع ، الدين ، وعلم الاجتماع الديني •
 - ج (الاسباب التي أدت الى الاهتمام بالدراسة السوسيولوجية للدين •
- ٥ - امكانية وجود علم اجتماع ديني :
 - أ (اهتمام عالم الاجتماع بالدين •
 - ب (المدخل السوسيولوجي لدراسة الدين •
 - ج (دعوى علم الاجتماع الديني •
 - د (علاقة علم الاجتماع الديني بعلوم الدين الاخرى •
- ٦ - خاتمة •

١ - تمهيد :

الحق أن مكانة دراسة الدين في العلوم الاجتماعية أمر ملفت للنظر .
فهناك هجوم وتأيبيد أيديولوجي . وكلاهما تحت أسم علم الدين
Science of religion وقد أدى هذا ، بلا شك ، الى وجود نظريات كبرى
وهامة في هذا الميدان ، فعلى الرغم من وجود كم هائل من الدراسات
الوصفية إلا أن هناك ميادين أخرى لم يطررها البحث بعد والاساس في
أى علم هو اختبار الافتراضات النظرية الهامة عن طريق الملاحظة
المضبوطة . وهذا ما لا نجد له تأكيد في علم الدين^(١) ولحسن الحظ فإن
هذا الوضع قد بدأ يتغير ، ففي أوروبا وأمريكا بدأت الدراسة العلمية
للدين Scientific Study of religion تحظى بتعزيد واسع خاصة بعد
الحرب العالمية الثانية . فقد حلت المقارنات الدقيقة محل التعميمات
السطحية عن الانظمة والسلوك الدينى ، اذ اعترف بالحاجة الماسة
لتقدير التنوع في الطبقة والتعليم والعوامل الاجتماعية الاخرى قبل
اصدار تعميمات عن تأثير الدين أو التأثيرات التى تحدث للانظمة الدينية
ولهذا فقد ظهر عديد من المجلات والدوريات العلمية لنشر نتائج الابحاث
الخاصة بالدين والسلوك الدينى .

ويرجع بعض الباحثين تأخر الدراسة العلمية للدين الى أن الدين يمثل
الجانب « المقدس » في حياة الافراد والمجتمعات ، وقد أضفى هذا على
الدين نوعاً من السمو جعله بمعزل عن التفكير والبحث العلمى . بالإضافة

(1) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. N. Y.
The Macmillan Company, 1963. p. 7.

الى ان فكرة « الالوهية » كانت العائق الذي وقف أمام البحث في حقيقة الدين . ان فكرة وجود موجود يختلف في وجوده عن غيره من الموجودات، وتتجه اليه الموجودات ... كانت هذه الفكرة دائما تقف حائلا دون البحث في حقيقة الدين وفي مقارنة مختلف « صوره » وفي تعبيره عن حياة الجماعة وفي تطوره مع تطوره « (٢) » .

وسوف نحاول في هذا الفصل لتعرف على تطور الدراسة العلمية للدين ، وسوف نبين كذلك ، كيف أصبح الدين موضوعا للبحث السوسيولوجي . ودعوى علم الاجتماع الديني كمدخل متميز لدراسة الظاهرة الدينية .

(٢) النشار ، (على سامي) ، نشأة الدين : النظريات التطورية والالوهية . الاسكندرية ، دار نشر الثقافة ، ١٩٣٩ . ص ٦ .

٢ - علم الدين :

ليس المقصود من علم الدين Science of religion ، كما يذهب هانز جاكوب اسكوبس Hans - Joachin Schopes - أنه علم اللاهوت Thology أو مشتقاته . على العكس من ذلك : فعلم الدين هو ذلك العلم المستقل كلية عن اللاهوت ويهدف الى الدراسة الموضوعية للدين . ويتفرع هذا العلم ، كما يدعى اسكوبس الى فرعين : التاريخ العام للاديان Comparative a general history of religion وما يسمى بالدين المقارن Comparative ويتناول تاريخ الاديان نمو وتطور اديان تاريخية معينة ويدرس مراحل هذا التطور ويحاول أن يفسر كيف أن هذه المراحل ما هي الا انبثاقات من مسلمات كل عقيدة كما تحتوى الدراسة الخاصة بتاريخ الاديان ، التطور النفسى لمجتمعات دينية خاصة ، وتناقش كذلك المسائل الخاصة بالعقيدة والشعائر والمؤسسين ، والدراسة فى كل ذلك تركز على الحقائق Facts كما هي فى هذه الاديان (١) .

أما بالنسبة للدين المقارن : فإن الاهتمام يتركز حول تحليل أنواع مختلفة من التجربة الدينية ، وذلك بمقارنة الاديان لمعرفة التطورات النمطية والسمات المميزة والقوانين المتبعة . وقبل أن يقرر الباحث الأساسيات المحددة لمختلف الجوانب فى الدين . فإنه مطالب بتحديد السمات الرئيسية فى الاديان التاريخية . وبكلمات أخرى ، نقول أن علم

(1) Schopes, Hans-Joachin, *The Religion of Mankind Their Origin and Development*. Trans. by R. and C. Winston. New York : Doubleday, & Company, Inc., 1968. p. 3.

الدين المقارن أو الفينومينولوجيا الدينية *Religious Phenomenology* .
يهتم بالدراسات المقارنة في الأديان المختلفة ، بينما يهتم تاريخ الأديان
بالمسائل التاريخية ، وبينما يهتم تاريخ الأديان في بحثه لفترات تاريخية
معينة بالكشف عن الاتجاه الروحي لكل دين وشخصيته المتميزة والثابتة ،
فإن الدين المقارن يهتم بإبراز المراحل العامة أو العناصر الشائعة في
الأديان المختلفة .

ويرى اسكوبس أن علم الاجتماع الديني ، وعلم النفس الديني ،
وفلسفة الدين من العلوم المساعدة لعلم الدين . فعلم اجتماع الدين
يتناول أشكال المجتمعات الدينية وتأثير الأشكال الاجتماعية على تطور
الدين . ويهتم علم النفس الديني . بما يحدث في النفس في مجرى
التجربة الدينية . وأخيرا تهتم فلسفة الدين بتحديد مكان ووظيفة الدين
في الوجود والمعرفة الانسانية ككل (2) .

ولعل الاختلاف الرئيسي بين علم اللاهوت وعلم الدين . هو أن الدين
يعتمد أساسا على الحقائق ، بينما يهتم علم اللاهوت بوضع القواعد ،
ويحاول الإجابة على المسائل المطلقة ومسائل الحقيقة . فاللاهوت ليس
بحث عن المعرفة ، ولكنه يسعى وراء المعرفة من أجل مصالح دينية .
فاللاهوت يعتمد دائما على المذهب الديني في الفرقة ولهذا يقتبى معتقدها
الديني كمنطلق له . بمعنى آخر أن اللاهوت يعتمد على طبيعة الدين كما
قرر في العقيدة بينما يهتم علم الدين بمسائل أخرى قد تكون بعيدة عن
سلطة الدين ورجاله . فالدين بالنسبة لمؤرخي الأديان « ليس تعبيراً عن
الوحي الذي يدعى التميز . فهو مؤرخ الدين قد يتخذ الوحي كموضوع

(2) Schopes, *op. cit.*, PP. 3—4.

شرعى للبحث»^(٣) . وليس هدف علم الدين هو مجرد وصف وتفسير الحقائق ولكنه يحاول أن يبين كيف إن الحقائق تتبع من مصدر أساسى لتشكل التجربة الدينية : التى يهتم بها تاريخ الأديان .

ويعتبر دلتى Wilhelm Dilthy (١٨٣٣ - ١٩١١) من أوائل الفلاسفة الألمان الذين حاولوا تطوير علم تاريخ الأديان كعلم مستقل عن اللاهوت، وكجزء من تاريخ الأفكار ، ويقترح دلتى أن المنهج المستخدم فى التاريخ الدينى هو نفسه المنهج المستخدم فى التاريخ ، ويطالب الباحث بمحاولة تفهم الظاهرة الدينية بوضوح دون تدخل من الباحث . وفى هذا الصدد يقول : « لا يعنى فهم (الظاهرة الدينية) أن نعكس معاييرنا الخاصة بالتقييم على موضوع الدراسة ، بل على العكس فإن الأشياء التى نخبرها هى التى تعطينا المفاتيح الخاصة بفهمها . وذلك من خلال مصطلحاتها الخاصة بها »^(٤) .

وبالنسبة لعلاقة علم الاجتماع الدينى باللاهوت ، يذهب برجر Peter L. Berger الى أن هناك اعتقاداً ما زال سائداً بين رجال اللاهوت مؤداه أن عالم الاجتماع يثير أسئلة ، والذى ينبغى أن يجيب عليها ، زميله اللاهوتى . هذا الاعتقاد فى رأى برجر يجب رفضه كلية ، وذلك لأنه قائم على أساس منهجى خاطئ ، وهو أن الأسئلة التى تظهر داخل إطار مرجعى لعلم أمبريقى لا يمكن أن يجاب عليها داخل إطار مرجعى لعلم معيارى فالمسائل التى تثار من النظرية السوسيولوجية ينبغى أن يجاب عليها من خلال هذه النظرية . وهذا لا يتفق حقيقة أن بعض المداخل السوسيولوجية قد تفيد اللاهوتى فى عمله^(٥) .

(3) Schopes, op. cit., P 4.

(4) Qouted in Schoeps, H., J., op. cit., P. 5.

(5) Berger, Peter, L. *The Sacred Canopy: Elements of*

ويتبنى برجر مدخلا ماركسيا في فهمه للدين . فالمدخل الاساسى فى النظرية السوسيولوجية للدين ، كما يؤكد برجر ، ينظر الى الدين على أنه تصور انسانى نابع من بعض الابنية السفلى فى التاريخ الانسانى . وهذا المدخل السوسيولوجى ينظر الى الدين تارة على أنه مفيد لأنه يحمى الانسان من التخوذ وتارة أخرى على أنه ضار لأنه يعزل الانسان عن العالم الناجم من أنشطته . وهذا التقييم للدين يجب أن يكون بعيدا عن التحليل النظرى الذى ينظر اليه سواء على أنه ناموس أو باعتباره وعى زائف ، هذا التحليل داخل هذا الاطار المرجعى متحرراً من القيمة لكل من هذين الجانبين للدين^(٦) . ويرفض برجر احتمال قيام علم لاهوت امبريقى empirical theology وذلك للاستحالة من الناحية المنهجية . ولكن اذا تقدم اللاهوت فى علاقة تبادلية مع كل ما يقال عن الانسان امبريقيا ، فان هذا يفتح الباب أمام حوار فكرى مفيد بين كل من اللاهوت وعلم الاجتماع ، ويتطلب ذلك درجة عالية من الانفتاح الفكرى لكل منها^(٧) .

=a *Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday & Company, Inc. 1969. PP. 179—180.

(6) *Ibid.*, PP. 180—184.

(7) *Ibid.*, P. 185.

٣ - الدراسات العلمية للدين :

X (١) التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين :

ليس هناك مجالاً للشك في أن الدراسة العلمية للاديان قد بدأت منذ القرن الماضي مع كتابات العالم الالماني ماكس ميللر Max Muller (١) . وقد تميزت هذه المرحلة من الدراسة بالحماس الاصيل والرغبة الصادقة لفهم الاديان الاخرى وامتنح كل هذا بقدر من الاهتمام التأملى ولقد حظى علم الاساطير Mythology من بين الاشكال المختلفة المعبرة عن التجربة الدينية باهتمام خاص . وتميزت دراسات اللغة والتاريخ والفلسفة في هذه المرحلة بأنها كانت مختلفة مع بعضها البعض بينما كان هناك انحصار لميدان اللاهوت . وقد استخدمت لفظة « علم الدين » Science of religion (وأصلها الالماني Religionswissenschaft) لتعبر عن استقلال وانفصال هذا العلم الجديد عن كل من فلسفة الدين واللاهوت . قد روج مؤرخو الاديان شهرتهم كمكتشفين لمنهج جديد يرجي منه الكثير في مجال دراسة الاديان . وأهم ما يميز هذه المرحلة العلمية أن كل باحث كان هدفه الاساسى اكتشاف النظائر ، كما كانت هناك

(١) نشر ماكس ميللر عام ١٨٥٠ كتابه عن علم الاساطير المقارن *Comparative Mythology* ، وفي عام ١٨٧٠ نشر كتابه الهام المقدم لاسلام الاديان *The Introduction to the Science of Religions* ، وقد تابع ذلك بنشر محاضراته في سنة ١٨٧٨ عن أصل ونمو الدين مع إشارة ايضا لاهية لاديان الهند :

Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of India.

رغبة قوية لاستخدام المصادر المتاحة في الكتب المقدسة والتي كتب فيها الكثيرون عن التراث الديني لمختلف القبائل والامم والشعوب، ويعتبر نشر كتاب « الكتب المقدسة لشرق » *The Sacred Books of the East* في (١٨٩٧) قمة الجهد المبذول في هذا العلم الجديد .

ويرى فاسخ Wach^(٢) أن المحاضرات التي ألقاها العالم الهولندي تيليه Tiele في الفترة ١٨٩٦ - ١٨٩٨ والتي نشرها تحت عنوان أسس علم الدين *Elements of the Science of Religion* (١٨٩٩) ، تعد بمثابة تحول من المرحلة الاولى الى مرحلة أخرى في تطور الدراسة العلمية للدين^(٣) على الرغم من أن العنصر التأملاني ما زال واضحاً في فكر التطور ليس في تاريخ الأديان فقط ، بل أيضاً في الفولكلور وعلم الاجتماع وعلم النفس - هذه العلوم الثلاثة التي تساهم مساهمة أساسية في الدراسة العلمية للدين^(٤) . وقد تميزت هذه المرحلة الثانية بالاهتمام

(2) Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religion* (ed.) by J. M. Kitagawa. New York : Colombia University press 1958.

انظر أيضاً :

(A) Hioydon, A. E., "History of Religion", in G. B. Smith, (ed.) *Religious Thought in the Last Quarter Century*. Chicago : University of Chicago press, 1927.

(B) Jorden, L., H., *Comparative Religion : its Genesis and Growth*. T. and T. clark, 1905.

(3) Wach, J., *op. cit.*, p. 4.

(٤) تعتبر أعمال تيلور Tylor عن *Primitive Culture* (١٨٧١) ، وأميل

دور كايم^(٥) *The Elementary forms of Religious Life* (١٩٠٦) ،

وألبرخت W. Wundt عن *Volkerpsychologie* (١٩٠٦) من أهم الأمثلة

التي تشير الى تطبيق النظرية التطورية على دراسة الدين .

بالدراسات اللغوية والتاريخية التي أخذت الطابع الوصفي ، فقد حل الوصف description محل التقييم Evaluation . وبدأ تفسير المعايير norms والقيم values تاريخيا ونفسيا واجتماعيا . ولقد بذلت مساهمات هامة في سبيل فحص أديان 'الانسان القديم منها والحديث وأخذ التخصص في التطور بدرجة عالية ، وأصبحت الموضوعية مطلبا أسمى . كما بذلت محاولات هامة في دراسة الاصول origions الخاصة بكل دين . وإذا كان الخطأ الذي وقعت فيه المرحلة الاولى هو اهمال التفاصيل ، فإن خطأ المرحلة الثانية هو اعطاء تقدير أكبر للتفاصيل . وكذلك اذا كان علماء المرحلة الاولى قد انهمكوا في البحث عن النظائر من أجل تحقيق اكتشافات جديدة ، فإن علماء المرحلة الثانية كانوا أكثر ميلا للتغاضي عن الاختلافات من أجل التشبهات (٥) .

ومع الحرب العالمية الاولى حدثت تطورات هامة في دراسة الاديان ، فقد انتهى عصر النزعة التاريخية histroianism ، رغم أن الدراسات اللغوية والتاريخية والنقدية استمرت . وبدأت المناهج الوضعية تأخذ مكانها في مجالات متعددة . ويعتبر ارنست تورليتش Ernest Troeltsch

= انظر

Wach. J., *op. cit.* . P 4

(٥) لعل من أهم علماء هذه المرحلة Ernest Renan وأعمال لتباعه خاصة Norden, Wissowa, Reitzenstein, Dielerich فأعمال هؤلاء كانت محصورة في الاديان الكلاسيكية اليونان والرومان والشرق الأدنى . وفي الانثروبولوجيا فإن أعمال كل من Boas . Frazer ، قد تابعت نفس الاتجاه لفكري لهذه المرحلة وتمثل أعمال Barrows . Worren . Clarke Toy, G. F Moore المساهمات الأمريكية في هذه المرحلة من الدراسات الحديثة .
انظر

Wach. J *op. cit.*, PP 5 151

أحد الرواد في هذا المجال . فالتيار التاريخي الذي تفجرت فيه كل ظاهرة لا يمكن أن يقدم المعايير للاعتقاد والفعل ، والحياة بدون هذه المعايير لا تساوي شيئاً . وقد عبر نيتشه Nietzsche عن هذا الاتجاه في كتاباته المبكرة عام ١٨٧٣ (٦) .

ومع بداية القرن العشرين نجد أن الفلسفة واللاهوت اللذان انحصرا في المعرفة أو البحث التاريخي ، قد بدأ يستعيدان مكانتهما مرة ثانية . ولا شك أن بداية المرحلة الثالثة في الدراسة العلمية للدين كانت مرتبطة بفلسفة الكانطيين المحدثين neo-Kantians ، وفلسفة برجسون Bergson والفينومينولوجيين Phenomenologists ، وفي الفكر الكاثوليكي فان هيجل Van Hugel وشيلر Scheler ، وفي اللاهوت البروتستانتى في أعمال سودر بلوم Soderblom ، بارث Barth وأتو R. Otto . ولقد تميزت هذه المرحلة بثلاث خصائص رئيسية هي : أولاً ، الرغبة في التغلب على عيوب التخصص والتقسيم المصطنع بواسطة النظرة الكلية المتكاملة ، ثانياً : الرغبة في النفاذ بعمق في طبيعة التجربة الدينية ، ثالثاً : تفسير المشاكل التي لها طبيعة معرفية وميتافيزيقية خالصة (٧) .

وعلى الرغم من ذلك فقد ظهر في بعض الدوائر رد فعل حاد ضد الاتجاه الوضعي السائد . فكثير من المفكرين رأوا أن نتائج أعمال الجيل السابق يجب الاحتفاظ بها ، كذلك فإن الأساس الذي يجب أن تركز عليه الدراسات المفيدة لمقارنة الأديان هي الدراسات التاريخية واللغويات ، أو بمعنى آخر الدراسات النقدية ، ويعتبر عمل رودلف أتو Rudolf Otto

(6) Wach, J., *op. cit.*, P. 5.

(7) *Ibid.*, P. 5.

أهم ما يميز المرحلة الثالثة من الدراسة العلمية للاديان^(٨) . فقد ألقت دراسته تأكيداً أساسياً على السمة الموضوعية للحقيقة العليا Ultimate reality ، وبهذا فندت ورفضت كل النظريات الذاتية والغامضة والرافضة للدين . ومن ناحية أخرى نجد أعمال فان هيجل Van Hugel ووب Webb تؤكد على الجانب اللا عقلي في الدين دون إهمال لقيمة البحث العقلي مع استبعاد النظريات الفكرية والمدرسية . وبالرغم من أن هذا قد يؤدي إلى القضاء على التشابه ، إلا أن ما هو غير متشابه ومحدد وذاتي — كل هذا لم يهمل ، ولكنه الغى التماثل السطحي والتطابق الذي قد ينحو إليه مؤرخو الأديان^(٩) . ولقد كان هناك تعاوناً عالمياً بين علماء أوروبا وآسيا وأمريكا في كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث التي قدمناها . ولا شك أن مسحا تاريخياً لتطور الدراسات المقارنة في الدين في أعمال Jordon Masson - oursel, Widengren, Mensching, Puech تظهر بوضوح مدى هذا التعاون . ولقد ساهم العديد من الباحثين الآسيويين في تقديم دراسات متكاملة عن الإسلام والهندوسية والبوذية وأديان الصين . بالإضافة إلى أن علماء الغرب بدأوا يدركون بشدة الحاجة لتلقى المساعدة من الآخرين الذين هموا في تراث ديني مخالف . وذلك من أجل أن يقدموا بأمانة معنى meaning للظاهرة محل الدراسة . ولقد كانت الطرق النقدية الغربية لدراسة الدين هي السائدة ، ولا شك أن استخدامهما من جانب العلماء الشرقيين قد أدى إلى إسهامات هامة في هذا المجال .

(٨) أنظر :

Otto, R., *The Idea of the Holy*. Trans. by J. W. Harvey.
London : Oxford, 1946.

(9) Wach, J., *op. cit.*, P. 6.

ولقد استمر هذا التعاون المتبادل بين علماء الشرق والغرب خلال الخمسين عاما الماضية ، وذلك عن طريق العديد من المؤتمرات العالمية لدراسة تاريخ الاديان . ولا يمكن أن ننكر أن الظروف السياسية من ناحية وآثار الحربين العالميتين من ناحية أخرى ، قد جعلت من الصعب تحقيق ما طالبت به الاجتماعات المبكرة من عالمية وأهمية الموضوعات التي نوقشت .

ب (الدراسات الحديثة في الدين :

الدين ظاهرة انسانية ، عرفت جميع المجتمعات قديما وحديثا . وهناك العديد من الاديان كاليهودية والمسيحية والاسلام ، وهناك أيضا البوذية والهندوسية والكونفوشية أديان اليابان والزرادشتية ، والعديد من الاديان الخاصة بالقبائل والمسماء بالآديان البدائية . وبالرغم من عدم دقة وثبات الاحصائيات الخاصة بكل دين^(١٠) ، إلا أنها تشير الى تنوع الاعتقادات والممارسات التي تواجه الباحث في دراسة الاديان في الوقت الحاضر ، كما ينبغي أن نأخذ في الحسبان الاعداد المتزايدة لأولئك الذين يطلقون على أنفسهم العلمانيين Secularists وهم غالبا ما يرغبون

(١٠) تشير الاحصاءات الخاصة بالمؤتمر للوثري المنعقد في ١٩٦٢ الى أن هناك حوالي ٨٥٠ مليوناً ممن ينتمون الى ما يسمى بالقرات اليهودى المسيحى ، وهناك حوالي ٣١٠ مليون مسلم ، وحوالى ٣٢٠ مليون هندوسى ، و ١٥٠ مليون بوذى ، وحوالى ٥٠ مليوناً من الطاويين Taoists ، وحوالى ٣٤ مليوناً من Shintoists وحوالى ٣٢٧ مليوناً من اديان الصين ، وحوالى ١٣٠ مليوناً من الاديان البدائية ، وحوالى ٥٤٣ مليوناً من الاديان للزائفة .
انظر :

Lewis H., D., and Slater, R., L., *The Study of Religions : Meeting Points and Major Issues*. Baltimore : Peugain Book, 1966. P. 9.

اعتقادات أجدادهم ويجدون أن تحديد ما لا يؤمنون به أكثر سهولة من تحديد ما يعتقدون فيه ، فضلا عن ذلك ، فهناك العديد من الأديان الزائفة *quasi religions* مثل الشيوعية والفاشية وغيرها من الأديان التي قد تتخذ أشكالا متعددة . فدراسة الدين ، تعنى إذن مواجهة لكل هذه الأشكال المتنوعة من التجربة الدينية .

وليس هناك أى حدود على الأسئلة التي قد تثار حول أى دين ، اللهم إلا حدود الذاتية ، أى وجهة النظر التي ينظر منها إلى موضوع الدراسة ، فمن المعروف أن أى محاولة لمعالجة الدين من منظور الباحث محكوم عليها بالفشل ، ذلك لأنه قد يتغافل عن تشابك موضوع الدراسة . ولهذا فإن ما يسمى بعلم الدين الحديث *modern Science of Religion* ، والذي بدأ في الغرب في القرن الماضي^(١١) ، محاولة

(١١) ليس من الحقيقة القول بأن الدراسة العلمية للدين قد بدأت مع كتابات ماكس ميلر فالواقع ، أن المسلمين قد قدموا عددا من الأعمال في مجال تاريخ الأديان المقارن . وقد ساعد على اهتمام المسلمين بدراسة الأديان ثلاثة أمور : الأمر الأول يتعلق بالعقيدة . فالاسلام دعى المسلم إلى التعرف على الأديان الأخرى حتى يتسنى له معرفة الحق والباطل ، ومن ناحية أخرى يذهب الاسلام إلى أنه آخر الأديان ، ولذلك فالمسلم مطالب بمعرفة ما سبقه من الأديان خاصة لليهودية والمسيحية وأديان السابقين . والأمر الثاني ، يرجع إلى الفتوحات والمناقشات التي جرت بين علماء الدين المسلمين وغيرهم ، وقد أدى هذا إلى كتابة العديد من الكتب عن الدين كالفلسفة وعقيدة وعن مقارنة الأديان . أما الأمر الثالث فهو يرجع إلى تعدد الفرق والمدارس الفكرية في الاسلام والأديان الأخرى ، وقد شجع هذا بعض الدارسين على دراسة هذه الفرق والمقارنة بينهما .
أنظر عن سبيل المثال :

- أبو الحسن الأشعري ، كتاب جمل المقالات .
- أبو حيان التوحيدي ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرزولة .
- المسعودي ، كتاب المقالات في أصول الديانات .
- ابن حزم للظاهري ، كتاب الفصل في الملل والنحل .
- الشهرستاني ، الملل والنحل .

جادة تجعل من مادة الأديان علما لا يهتم سوى بالحقائق . وقد بدأت هذه الدراسة للدين عندما أخذ الغرب يستيقظ من عزله الدينية التي أمتمرت لعدة قرون ، فالدين كان يعنى المسيحية ، والمسيحية كانت تعنى البروتستانتية ، والبروتستانتية كانت تعنى الكنيسة في إنجلترا (١٢) . وقد كان معظم الذين ينتمون الى أديان أخرى غير المسيحية ، ولفترة طويلة من تاريخ الغرب ، يقفون على الجانب الآخر من العالم لا يعرف أحدا عن أديانهم شيئا . حقيقة كان هناك خطرا متصاعدا على المسيحية عندما انتشر الدين الاسلامي حتى وصل الى أسبانيا ، ولكن هناك فرق بين معرفة الثقافة الاسلامية والدين الاسلامي . وكذلك الحال بالنسبة لليهودية ، فقد كان هناك العديد من اليهود الذين يعيشون في أوروبا ، ولكن لا يعرف سوى القليل عما يعتنقونه . وقد ظهر كثير من الباحثين الذين حاولوا رد المسيحية الى أديان العالم القديم خاصة الفكر اليوناني ، كذلك فقد حاول بعض الكتاب من أمثل Lord Herbert of cherbury : حاولوا أن يجدوا الحقيقة في كل الأديان ، وذلك على اعتبار أن الأديان كلها متساوية في ذلك . وبالرغم من هذه المحاولات إلا أن الاتجاه العام لم يتخط التراث المسيحي السائد ، وأية مناقشة لمعنى وصدق الاعتقادات الدينية كانت ضد هذه النزعة .

ولعل من الأسباب التي ساعدت على الدراسة العلمية للدين ، التجارة

= - فخر الدين الرازي ، اعتقادات المسلمين والمشركون .

- البغدادي ، للفرق بين الفرق .

انظر أيضا :

Khlfia M., K., *Jewish and Islamic Contributions to the Study of Religion*. (Unpublished Ph. D. Dissertation) Temple University (U.S.A.) 1976.

(12) Lewis, H., D., and Slater, R. *op. cit.*, P. 10.

والترخال بين الشرق والغرب ، وانتشار البعثات المسيحية البشرية فمن خلال هذه المصادر جميعها أمكن الحصول على كثير من المعلومات عن الحياة الدينية لاديان الهند والشرق الأقصى . وبدأت محاولة ترجمة الكتب المقدسة للاديان الاخرى باللغات الاوروبية وأصبحت متوفرة للقارىء الغربى . فقد درس الفلاسفة وغيرهم النبع الجديد المتمثل فى حكمة الشرق باهتمام بالغ واستخدموها بعضهم لنشر تأملاتهم الخاصة . وأعتبر رجال اللاهوت المسيحيين هذه النزعة تحدى جديد وطالبوا بالدفاع عن عقائدهم المتوارثة .

وفى أوائل عام ١٨٧٥ وبظهور كتاب فريدريك ماكس ميللر Fridrich Max Muller الذى يعد أول كتاب فى سلسلة مكونة من خمسين جزءا ضمن الكتب المقدسة للشرق Sacred Books of the East أصبح لدى الغرب فكرة واضحة عن أديان الشرق . ولم تكن محاولة ماكس ميللر مقصورة على تقديم معلومات جديدة عن أديان الشرق ، بل حاول الترويج لمدخل جديد لدراسة الدين فكما هو معروف أن عصر ميللر كان عصر العلم بمفاهيمه المتنوعة للبحث عن الحقيقة ولذا فقد حاول أن يدرس الدين دراسة علمية . وذلك انطلاقا من أن المدخل الذى يعتمد على الحقائق ويحقق الموضوعية والمساواة لما استخدم فى العلوم الاخرى قد يوصلنا الى نتائج عظيمة . وقد حاول ماكس ميللر تطبيق النموذج المستخدم فى دراسة اللغويات — خاصة فيما يتعلق بتصنيفات اللغة الى مجموعات — على الدين وذلك بهدف التوصل الى تصنيف للاديان يمكننا من عقد المقارنات بينها .

ولقد ميز ماكس ميللر بين مدخلين أساسيين فى دراسة الدين ، الاول ، يعتمد على الحقائق والبحث العلمى والذى يتعامل مع متى ؟ وأين ؟ ولماذا ؟

للاعتقادات الدينية • والآخر ، فلسفى أوثى يعتمد على أمانة وصدق هذه الاعتقادات • ومن ثم فهناك علمين مستقلين • الأول ، الدراسة المقارنة للدين *Comparativs Studies of Religion* أو تاريخ الدين *History of Religion* والآخر ، فلسفة الدين *Philosophy of Religion* ولكل منهما^(١٣) مدخله الخاص لدراسة الدين ويختلف الهدف الذى يسمى اليه كل منهما تبعاً لذلك •

وهكذا فإن الدراسة الحديثة للدين^(١٤) قد بدأت خطأ فاصلاً بين المؤرخين والعلماء من ناحية وبين رجال اللاهوت والفلاسفة من ناحية أخرى • هذا الخط الفاصل يقوم على أساس الموضوعية *objectivity* التى تعتبر أساسية بالنسبة للعلم • وهذه الموضوعية لا يمكن تحقيقها إلا إذا قام الباحث بدراسة موضوع الدراسة بعقل مفتوح ، ولا تعنى الموضوعية أن الباحث يتعامل مع موضوع دراسته بعقل فارغ كلية • فهناك كثير من الباحثين الذين يكونون أفكاراً ودعاوى أولية وتتسم دراساتهم بالتحيز وهذا ما نجده فى الدراسات اللاهوتية • فدراساتهم السابقة التى تمت عن الأديان الأخرى كان هدفها الرئيسى هجوم على أو تنقيح الأديان الأخرى وتدعيم الاعتقاد المسيحى • وبالرغم من اختلاف الفلاسفة عن رجال اللاهوت إلا أنهم فى كثير من دراساتهم يخضعون لتأملاتهم وعقائدهم الشخصية مثلهم فى ذلك مثل اللاهوتيين •

(١٣) أنظر التطور التاريخى لتاريخ الأديان فى أمريكا مقالة

Kitagaw, J., M., "The History of Religions in America", in Eliade, M. and Kitagawa, J., M., *The History of Religions Essays in Methodology*. Chicago : The University of Chicago Press. 1959. PP. 1—30.

(14) *Ibid.* PP. 12—13.

وهناك كثير من العلماء من أمثال Goblet d'Alviella من أوائل من شغلوا
كرسي تاريخ الأديان وأكدوا على أهمية رفض أي مبدأ وضع مسبقاً ، لأن
ذلك سوف يعوق الدراسة الحرة . فاسم علم الدين يعنى رفض هذا
النوع من القيود^(١٥) .

وكثيراً ما أثرت أسئلة حول امكانية هذا العلم الجديد ، خاصة فيما
يتعلق بإمكانية تحقيق هذه الحرية للباحث ، ودرجة تقبلها . كذلك فإن
الافتراض الاساسى فى هذا العلم الجديد هو ايضاح ما يسمى بجوهر
essence الدين . لقد حاول ميللر أن يبين أن أحد النتائج الهامة لهذا
العلم الجديد هو بيان ما هو أساسى فى الدين . ويذهب ميللر الى أنه كلما
زاد الاعتقاد فى أن الأديان تشترك فيما بينها فى الاعتقادات الرئيسية
التي تجد تكراراً لها بلغات مختلفة بين المؤمنين فى كل الأديان . وقد
يساعد البحث المستمر على إبراز الاعتقادات القابلة للمقارنة . ويمكننا
أن نضع دائرة حول المظاهر المتشابهة للتجربة الدينية وما هو خارج هذه
الدائرة يمكن اعتباره غير أساسى^(١٦) .

ولعل قبول النظرية التطورية فى الدراسة الاجتماعية قد أعطى لدراسة
الدين اتجاهها جديداً . وطبقاً للنظرية التطورية اتجهت الدراسات
للبدائيات الأولى ولذا فإننا نجد كما كبيرا من الدراسات عن الأديان
البداية فضلاً عن تعاقب الدراسات الخاصة بالانثروبولوجيا وعلم
الاجتماع وعلم النفس ، ولهذا أصبح علم الدين يحتوى العديد من العلوم

(15) Hughes, E., "The Early and the contemporary study
of Religion : Editorial Foreward, Sixteenth Anniversary issue
Part 11 A J. S. Vol. LX May 1955" N. 6 PP. i—iv.

(16) *Ibid.*, P. 14.

التي يتميز كل منها باهتمامه ووجهة نظره الخاصة • ويتبنى هذا المدخل رفضت الادعاءات السابقة التي تذهب الى أنه يمكن التوصل الى جوهر الدين عن طريق قليل من الدراسات عن الاعتقادات الرئيسية • وكذا فان هذا المدخل المتعدد الجوانب قد قضى على فكرة أن دراسة الدين يمكن التوصل اليها من البحث في الكتب المقدسة ، ومقارنة بعض الافكار الدينية • فالبحث عن جوهر الدين ، أخذ اتجاهات جديدة ، فالاكتراث بأهمية الشعائر البدائية قد أدى الى الأخذ في الاعتبار كثيرا من أشكال التعبير المختلفة عن الحياة والفكر الديني ، فليست المسألة في مجرد مقارنة الأديان بعضها ببعض من خلال اعطاء اعتبار لبعض الافكار الموجهة في كل تراث ، فالاتجاه الآن هو تقبل وجود فكرة التعدد والتنوع داخل كل من هذه الأديان • فهناك الآن اعتبار كل ما هو خاص وغير عادي • فكل هذا يشير الى أن تعدد الظاهرة الدينية أصبح أمرا واضحا •

وتتطلب الدراسة العلمية للدين أن تقدم الظواهر الدينية في نظام أو أنماط لتضع التراث الخاص بكل دين جنبا الى جنب أو تفصل الأديان بعضها عن بعض • فالأنبياء يوجدون أيضا في كل دين غير اليهودية والمسيحية ، كما أن شعائر التكريس توجد بأشكال مختلفة لتعبر عن نفس الأغراض ، والآمال والمخاوف الدينية توجد في كل الأديان لتشير الى نفس الأهداف ، كذلك فان العلاقة بين الدين والمجتمع تثير الكثير من المسائل المتشابهة ولكن في أوضاع مختلفة • ولكن كيف تصف الأنماط هذه المادة العلمية ؟ بطبيعة الحال أن يكون هذا ، بأن يترك الباحث ، في سلبية ، الحقائق تتحدث عن نفسها • فهذه النماذج لا بد وأن يركبها الباحث بنفسه • ولذا فهو يقترح نماذجاً مثالية Ideal Types تطرق لتقييم المادة العلمية • ولا شك أن هذا يتضمن حكما مسبقا بطريقة أو بأخرى ، حتى ولو كانت هذه النماذج المقترحة تمثل ما هو ملاحظ بالفعل ويندرج تحتها

كل الامثلة التي قد توجد فيما بعد . فالحكم العلمى هو حكم منبثق عن اطار نظرى خاصة وأن العلم يعنى أكثر من مجرد جمع الحقائق ووصفها . ولكن تلك الاطر أو النماذج هى أطر أو نماذج مسبقة معتمدة على ما فى ذهن الباحث عندما يبدأ بحثه .

ان اثاره هذه المسائل هو مناقشة لمشكلة الموضوعية فى الدراسة المقارنة للاديان ، ولعل هذه المشاكل قد أثرت بشكل عام عندما تطورت فينومينولوجيا الدين Phenomenology of religion حيث حاولت الكشف عن النماذج الخاصة بالممارسة والاعتقاد الدينى والوصول منها الى الاشكال المشابهة لجوهر التجربة الدينية . وهذه النماذج . كما يذهب أصحاب هذه النظرة ، ان هى الا استجابة للإنسانية التى تلاحظ فى التجربة الدينية . ومن هنا جاء اسم الفينومينولوجيا كعلم ، تميز منهجه بادعاء الموضوعية . وحماسا لهذه الرغبة فى الموضوعية يستبعد المنهج الفينومينولوجى أية فكرة مسبقة ولكنه يتطلب أيضا « تعطيل » أى حكم أثناء البحث بحيث لا يكون هناك أى تدخل تقييمى من جانب الباحث (١٧) .

ولكن هذا المتطلب فى الدراسة العلمية للدين يستدعى منطلبا آخر .

(١٧) يرفض Brede Kristenson وهو أحد أعلام المنهج الفينومينولوجى فى كتابه عن معنى الدين لاسم مقارنة للدين ، ليس فقط لانه يعنى مقارنة الاديان المختلفة على اعتبار أنها وجدت كقيمة توضع جنبا الى جنب للتمييز والمقارنة ، ولكن أيضا بسبب أن مقارنة للدين تعنى مقارنة للقيمة المحددة لمختلف الاديان مع وصف بعضها باعتبارها من الاديان العليا . وهذه المقارنة مرفوضة من الفينومينولوجى ، فالقيم التى يهتم بها هى التى يلصقها المؤمنون أنفسهم بما يعتقدون أو يفعلون .

انظر :

Kristenson, B., *The Meaning of Religion* Trans. by J.B.G. Carman, The Hague, 1960. PP. 1—13.

وهو المشاركة العاطفية empathy أو احساس المشاركة مع معتقني
الاديان الاخرى . فالقيم التي لها اعتبار هنا هي القيم التي ينسبها
المؤمنون أنفسهم لممارساتهم وعقائدهم . ويذهب الفينومينولوجي أبعد
من ذلك بقوله أن بحثه ليس مجرد وصف لما يقال أو يحدث تحت اسم
الدين ، ولكن عمله يتضمن فهما understanding والفهم يعني التفحص
الوجداني ، أو المشاركة مع الآخرين . ولو أن هناك فهما أو تعاطف مع
ما يحدث في أديان العالم الحية ، فهناك شيء ما متطلب وهو الملكة
الخيالية . فالباحث نفسه قد يمتزج مع جماعة المؤمنين ويحاول أن يرى
ما قد يرونه ، وقد يرى أكثر مما يرون . وكما يذهب H. Kraemer فإن
الفينومينولوجيا ليست منهجا في "الاساس ولكنها فن" (١٨) ويذهب
G. Van der Leeuw كذلك الى أن الفينومينولوجي مثله مثل الفنان
الذي يحاول تصوير المناظر الطبيعية كما هي (١٩) .

وهكذا فإن المدخل العلمي لدراسة الدين ، كما تراه الفينومينولوجيا
هو محاولة مثل محاولة الفنان بما يختصه من قدرة خيالية لفهم ما يرى
ومحاولته الذهاب أبعد من الوصف . هذا المدخل بالرغم من ذلك ، يدعى
أنه مدخل يعتمد على الحقائق ويؤكد على الموضوعية الا أن
G. Van der Leeuw يرى أن فينومينولوجيا الدين ما هي الا قنطرة بين
علوم الدين وفلسفة الدين ، وربما يعني بهذا أن الفينومينولوجي قد قطع
نصف الطريق نحو التفسير . فالفينومينولوجي في عملية اختيار الابنية
المثلة للاعتقاد والممارسات الدينية يقوم بعملية وضع أشكال للمعلومات
الخام عن الظواهر الدينية — هذه الاشكال المصاغة هي التي قد تبرز

(18) Krsitenson, B. *op. cit.*, P. Xi.

(19) Lowis, H., P., and Slater, R., L., *op. cit.*, P. 18.

الاهمية الخاصة لهذه الظواهر الدينية . وبهذا يقدم الفينومينولوجي -
للمتعلمين بدراسة فلسفة الدين ما ينبغي عليهم ملاحظته ، كما يؤكد على
أهمية التفسير في فهم الدين . ولذا يبرز سؤال مؤداه : هل يمكن أن يكون
هناك فهم بدون تفسير ؟ . وعندما تثار هذه المسائل ، تبرز مناقشات
جديدة لمتطلبات الدراسة المقارنة والواقعية للدين . ويبدو التحدي الذي
يواجه به كلا من رجال اللاهوت والفلاسفة لما تتميز به أحكامهم من تأثير
بالأفكار المسبقة والميول الشخصية . فاللاهوتي ، يعتمد في أحكامه على
أفكار مسبقة ويعرك الجميع أن أحكامه نابعة من وجهة نظره الدفاعية عن
الدين الذي ينتمي اليه . كذلك تثار مشكلة الموضوعية فيما يتعلق بالطرق
المختلفة للتعبير عن الاعتقاد ، فمثل هذا النوع من الدراسة ، ما هو الا
دراسة للانسان عن طريق انسان آخر . ولا بد أنها تتطلب نوعاً من
المشاركة والقدرة على التحليل ومعرفة الطريقة الانسانية . ولا شك أن
تحول الانسان الى ملاحظ يقوم بملاحظة ما يراه الآخرون يتطلب مواقف
ومداخل مناسبة لما يرى ويلاحظ . وهذا يساعد الباحث على الكشف عما
هو خفي أو ضمني عند الآخرين .

وتختلف الدراسة العلمية للدين عن المدخل الفلسفي للدين ، حقيقة
أن الفلسفة والفلاسفة قد لعبوا دوراً هاماً في تطور فهم الدين لفترة طويلة
ولكن هناك خلافاً بين الدراسة العلمية للدين وبين الاهتمام الفلسفي
بالعناصر الفكرية في الاعتقاد . فمعالجة الدين على أنه نسق فلسفي هو
اتوجه المناقض للاهتمام الحديث بأثر الدين على السلوك سواء على
المستوى الفردي أو الجماعي . فالاهتمام الآن ليس بالفكر الديني في حد
ذاته ولكن بالطرق التي من خلالها تستطيع الأفكار الدينية توجيه سلوك
الأفراد نحو غايات سواء كانت عملية أو روحية . فالدين ليس فلسفة
فحسب ، رغم أنه يحتوي نمطاً فلسفياً . وبالإضافة الى الأسئلة التي

تثار حول امكانية الفهم دون تقديم تفسير . تثار أسئلة أخرى عن امكانية وجود تفسير ديني مقبول في غياب الاحكام الفلسفية ؟ كما يمكننا التساؤل عن امكانية قبول تعليق أو ارجاء حكم بتصل بدراسة الدين الهندوسي مثلاً ؟ وهل يمكن للباحث أن يتقبل المسائل الفلسفية في هذا القراءات الديني ، وهل يمكنه فهم ما تعنيه هذه المسائل الفلسفية للهندوسى دون أن يكون له اهتمام فلسفي خاص به . هذا الاهتمام قد يدفعه من وقت لآخر للتصريح بأن بعض المسائل صحيح والبعض الآخر خاطيء ؛ أو بعضها صادق والآخر متناقض مع نفسه⁽²⁰⁾ . والحق أننا هنا أمام علمين منفصلين ، لكل منهما متطلباته الخاصة ولكل منهما أهدافه . فالفيلسوف يتوقع منه أن يصل الى أحكام خاصة بالدين محل دراسته إذ أن جزءاً من اهتمامه أن يميز بين الاحكام السطحية والاحكام الدينية المعبرة عن النتائج العقلية . ويختلف الحال بالنسبة للدراسة العلمية للدين ، فالباحث هنا يجب أن يقدم الحقائق كما هي . سواء كن يتفق أو يختلف معه . وكما ذهب R. L. Slater فإن « تطور الدراسة العلمية للدين يقتضى إعادة نظر في العلاقة بين فلسفة الدين والدراسات المقارنة . إلا أن المدخلين يظلان منفصلان ، لكل منهما المناسبات »⁽²¹⁾ .

والحق أن فحص ما يحدث الآن بين الفلاسفة يثير الانتباه وذلك لتأثر الآراء الفلسفية حول الايمان ، فعلى الرغم من أن الفلاسفة عند خطوا خلال هذا القرن ، خطوات واسعة ، إلا أنها كانت في اتجاهات مختلفة للغاية . ولقد كانت الاشارة في الماضي الى الفلسفة تعنى الاشارة الى انساق خاصة من الميتافيزيقا . ولهذا السبب يعتبر الفلاسفة

(20) Lewis, H., P., and Slater, R., L., *op. cit.*, PP. 19—20,

(21) *Ibid.*, P. 21.

- كالأهوتيين في تمسكهم بمبادئهم ربما تكون متعصبة ضد البحث العلمي .
ولقد ظهرت الهيكلية المثالية Hegelian Idealism والوضعية Positivism والتطورية evolutionary والفينومينولوجية Phenomenology في محاولة للابتعاد بقدر الامكن عن الانساق الفلسفية للأوائل . وعلى الرغم من هذا فقد ظلت الفلسفة منقسمة الى العديد من الآراء والمذاهب الفرعية . وهذا هو الحال الآن كما يلاحظه كثير من الباحثين (٢٢) .

وهكذا تبدو الفلسفة وكأنها تشكل خطرا على الدراسة العلمية للدين، وذلك بتشجيعها «المبادئ» التي صيغت مقدما «doctrines fixed in advance» الا ان هذا الخطر قد لا يبدو كذلك : نظرا لوجود حرية اختيار من بين العديد من المبادئ ، حيث لا توجد مبادئ مهيمنة يطالب الناس بقبولها . واذا كان الامر كذلك بالنسبة للفلسفة ، فالامر على العكس من ذلك بالنسبة للفكر اللاهوتي خاصة في الدوائر البروتستانتية، ويرجع ذلك

(٢٢) يلاحظ مورا J. F. Morz ان هناك العديد من المذاهب الفلسفية الان مثل : المثالية Idealism والشخصانية Personalism ، والواقعية realism ، والواقعية الجديدة new realism او الواقعية للنقدية Critical realism والفلسفة للواقعية realistic philosophy والحولية immanentism ، والتطورية evolutionism ، والانتشائية emergentism ، والبرجماتية pragmatism والحسية intuitionism والتعقلية intellectualism والاجرائية operationism واللاعقلية irrationalism والعقلية rationalism ، والفينومينولوجية phenomenology ، والوجودية existentialism ، والوضعية التطبيقية logical positivism ، والامبريقية التطبيقية logical empiricism والامبريقية العلمية Scientific empiricism والفلسفة التحليلية analytic philosophy والحيادية neutralism والمركزية Marxism ، والسكولاستية الحديثة neo Scholasticism

انظر :

Mora, José, Ferrater, *Philosophy Today*, New York, 1960 P. 65

الى تأثير كارل بيرت Karl Barth وأتباعه . وهنا نجد اقترالها لدراسة الدين من خلال الاعتراف الصريح بالمبادئ المسيحية . ويميز هذا الاتجاه بين ما يعلنه الكتاب المقدس نفسه وبين ما يقول اللاهوتيون عنه . وهذا بلا شك يقرر التدقيق المستمر لاي مبدأ يوضع مسبقا (٢٣) .

وبالنسبة للفلاسفة، فإن أقرب المداخل الفلسفية لمبدأ المقرر مسبقا — والذي يشكل خطرا على الدراسة العلمية للدين — هو مبدأ التحقيق Verification principle المقدم من الوضعية المنطقية . ويبين هذا المبدأ في صياغته المبكرة أنه يضع نهاية لاي اهتمام بدراسة الدين أو أي اهتمام فلسفي بهذا الموضوع . ذلك لأن أصحاب هذا المذهب يدعون أن هناك اختبارات لما هو مقبول على أن له معنى ، فهو فقط الذي يمكن رؤيته خلال الحواس . وقد أدى هذا إلى رفض كثير من الاحكام الدينية باعتبارها هراء . ومن ناحية أخرى ، يمكن القول أن الوضعية المنطقية يبدو وكأنه يزيل أي خطر في سبيل اقامة دراسة للدين متحررة من أي مبادئ مسبقة ، ورفض تلك المبادئ على أساس أنها فارغة من المعنى . فهو هنا يرفض الاحكام الميتافيزيقية ، لا الاحكام الدينية (٢٤) . فالفلسفة كان ينظر اليها عامة على أنها تأمل حول طبيعة الواقع ، ومن ثم هناك مجال للاحكام الميتافيزيقية . ولكن الحال يختلف بالنسبة للوضعية المنطقية الذي يرى وظائف أخرى للفلسفة ، وباستبعاده للتأمل الميتافيزيقي يكون الوضعية المنطقية قد اقترب من مجموعة أخرى من الفلاسفة تعرف باسم الفلسفة التحليلية والتي تهتم أصلا ببناء الفكر والتعبير عنه . فالاهتمام في هذه الفلسفة ليس بتكوين فكرة عن العالم ولكن بتحليل ما قد يقوله

(23) Mora, José Ferrater, *op. cit.*, P. 23.

(24) *Ibid.*, P. 24 .

الناس عن العالم • والكثيرون من أصحاب هذه الفلسفة يميلون الى اعتبار الاحكام الدينية ضمن مقولة الاحكام التي يكتنفها الغموض والتخبط •

وقد اثبتت من هذه المدرسة اهتمام باللغة الدينية أدى الى ايجاد نوع من التقارب بين الفلاسفة والباحثين في علم الاديان مما ساعد على خلق مجال مشترك بين فلسفة الاديان وميدان الدراسات المقارنة • فهذا الاهتمام باللغة الدينية سوف يحمل الباحث في الدين على النظر باهتمام متزايد الى ما يحدث في ميدان الفلسفة وما يقدمه الفلاسفة في هذا الاتجاه • فدراسة اللغة المبهمة ، على سبيل المثال ، قد تؤدي الى القضاء النضوء على الاحكام المتناقضة عن الاعتقاد في النرفانا Nirvana بالديانة البوذية • والفلسفة التحليلية تحاول أن تساعد الناس على الفكر الواضح أو على أن يقولوا ما يعنون • وليست هذه هي الوظيفة الوحيدة لتلك الفلسفة ، فبعد أن يقول الناس ما يعنون يبقى سؤال عن قيمة ما يقولون ، فالناس ، سواء ظاهرياً أو ضمناً يتساءلون عن معنى وجودهم الانساني وما هي ظروف الحياة الانسانية وامكانياتها ودلائلها ، ويعبرون عن ذلك في أنماط مختلفة من الكتابات الروائية أو الشعرية أو العلمية • فالحاجة لا زالت قائمة لوجود فيلسوف يستطيع أن يجمع وجهات النظر هذه على اختلافها في وجهة نظر واحدة • ولهذا فقد يلجأ الى الدين ، مثله مثل العلم أو التاريخ أو الادب • وعندما يهتم الفيلسوف بالدين ، وبذلك المسائل فإن اهتمامه لا ينحصر في كيف ؟ ومتى ؟ وأين ؟ قبل هذا أو ذاك ولكنه يهتم بماذا قيل ؟ وما هي أهميته ، وقيمه ، حقيقته • وفي هذا المقام ليس هناك مكان لمشكلة تعليق الحكم • بل على العكس ، يصبح تمييز وتقييم واصدار احكام متفقة مع العقل جزء من بحث الفيلسوف • وبكلمات أخرى ، هناك فلسفة للدين قائمة على أساس تقييم عقلي للاعتقادات والممارسات الدينية (٢٥) •

(2٥) Mora, José, Ferrater, *op. cit.*, PP. 25—26.

وأخيراً يجب الإشارة إلى التفرقة بين الفلسفة الدينية religious philosophy وفلسفة الدين philosophy of religion ففي المجال الأول، لا يجد الباحث ما يمكن قوله سوى ترديد آراء المصلح أو القرويح والدفاع العقلي عن ما جاء به الأنبياء وعلى هذا فهو يفتقد حرية اختيار نقطة البدء في بحثه . أما عن فلسفة الدين فهناك إشارة إلى ما يقال بالفعل ، وما يفعل باسم الدين من الآخرين وهنا نجد اهتماماً بأصل ومحتوى الأحكام الدينية . على أية حال ، فإن فلسفة الدين ما زالت في حاجة إلى تطوير وتعديل من جانب الفلاسفة الغربيين وذلك للأسباب الآتية : أولاً ، أن الأديان محل الدراسة تعتبر أدياناً حية ، وهناك العديد من الحركات الفكرية والتحديات الجديدة التي تواجه تلك الأديان فضلاً عن الاحتكاكات المستمرة بينها . ثانياً : ما زالت الدراسة الغربية عن أديان الشرق في بداياتها الأولى ، فهناك معرفة جديدة عن هذه الأديان تجعل الكتابات عن الأديان البدائية متغيرة بتجدد هذه المعرفة وما قد تقدمه من مداخل جديدة لدراساتها وفهمها . ثالثاً ، أن الأديان البدائية تطلبت مديلاً جديداً حيث أن الدراسات السابقة للأديان كانت منحصرة في النصوص الدينية . وفي الأديان البدائية ، حيث لا نص ، ولا كتاب مقدس يتركز الاهتمام حول ما يقوله الأفراد أو ما يفعلونه في شعائرهم . هذا التطور في دراسة الدين بلا شك يشير إلى أنه على الرغم من اختلاف الفلسفة عن الدراسة العلمية للدين في المنهج وهدف البحث ، إلا أن كلاهما يعتمد على الآخر ويكمّله . فالدين قد يدرس من خلال التاريخ أو الفلسفة أو المداخل الوضعية . إلا أن الاهتمام قد يكون بالأحكام الدينية والمحتوى الذي ظهرت فيه ، والخلفية التاريخية لها . كذلك ، قد يكون الاهتمام بأهمية هذه الأحكام ومحاولة الوصول إلى الحقيقة⁽²⁶⁾ .

(26) Mora, José Ferrater, *op. cit.* PP. 28—29.

ج (اعتبارات منهجية في دراسة الدين ومشكلة الموضوعية :-

كان من النتائج التي أسفرت عن اللقاءات العديدة بين علماء الأديان
اثارة كثير من المسائل التي كانت تعد من قبيل ~~المسائل~~ المحرمات أو
المشاكل التي كان لا يمكن الاجابة عليها وبدى واضحاً أن النزعة التوفيقية
التي كانت تسود تلك اللقاءات من مختلف الأديان ، غير كافية لمواجهة
متطلبات الشعور الديني المنبعث من جديد ، والاهتمام بالبحث الفلسفي
فقد واجهت الأديان مشكلة التحرر من السلطة التقليدية بما ذلك السلطة
الدينية . فالمكتسبين للحرية حديثاً أطاحوا بأي شكل من أشكال السلطة .
ولهذا أصبحت مشكلة علاقة السلطة بالحرية في الدين من أهم المشاكل
التي تواجه دارس الأديان على المستوى النظري والاخلاقي .

ومن ناحية أخرى لم يعد هناك مجالاً لتجنب التحدي الذي طرحته
مشكلة التعدد في الولاء الديني . وعلاقته بمشكلة الحقيقة بالنسبة للأفراد
والجماعات والحكومات . وقد يحاول دارس الأديان أن يحتذى
الموضوعية والحيادية في دراسته للدين ، وبالرغم من الانتقادات التي
توجه إلى هذا الاتجاه ، إلا أن مثال الموضوعية *ideal of objectivity*
يجب أن يحتذى في الدراسات المقارنة . ويؤكد فاخ Wach على أن
الموضوعية النسبية أمر ضروري في تدعيم المعطيات والبيانات والمعاني
التي تهتم بها (٢٧) .

ولم يكن هناك في الشرق ، حتى وقت قريب من يهتم أو يريد أن
يدرس الدين دراسة علمية *Scientifically* مثل محاولات العلماء الغربيين
في هذا المجال . وعلى الرغم من انتشار الفكرة العلمية لدراسة الدين في

(27) Wach, J., *Op. Cit.*, P. 9.

~~جميع أرجاء العالم ، إلا أن الغرب بدأ يدرك من دراسات كيركيجارد~~
Kirkegaard أن الحيادية neutrality في الدين أمراً مستحيلاً . حقيقة
هناك خطورة ؛ كما يقول فاخ ، « تصاحب اللجوء إلى العواطف
والانفعالات تلعب دوراً مشروعاً في الدين » (٢٨) .

وإذا كانت وظيفة اللاهوت Theology هي بحث وتدعيم العقيدة في
المجتمع الديني الذي ينتمي إليها . فإن الدراسة المقارنة للاديان هي توجيه
وتنقية هذا الاتجاه . ولكن كيف يمكن أن يتحقق ذلك ؟ ليس من الممكن
أنه على الرغم من تبجيل المرء لعقيدته ألا يكره أو يشوه العقائد الأخرى ؟
انحى أن ندراسة المقارنة للاديان ؛ كما يرى فاخ ، هي التي تجعل من
الممكن الوصول إلى الصورة الكاملة لما تعنيه التجربة الدينية والاشكال
المعبرة عنها ، وما يمكن أن تقدمه هذه التجربة للإنسان (٢٩) .

وقد يتبادر السؤال : ما هي الطريقة المثلى لفهم الأديان الأخرى ؟
والحق أنه قبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نسأل : هل يمكن
للباحث فهم دين مختلف عن الدين الذي يعتنقه ؟ هناك احساس بأن
الإجابة قد تكون بالنفي ، ولكن هناك أيضاً مؤشرات تشير إلى أن الإجابة
بالإيجاب قد تكون ممكنة أيضاً . فمما لا شك فيه أنه من الممكن معرفة
الحقائق بمعنى جمعها وترتيبها وتركيبها من المعلومات المتاحة . وهذا
بالنسبة للباحث الوضعي يمثل مجال الدراسة في علم الأديان . ولكن

(28) Wach, J., op. cit., P. 9.

انظر أيضاً :

Vogt, E., "Objectivity in Research in the Sociology of
Religion," in J. Brothers (ed.) *Readings in the Sociology of
Religion*. Oxford : pergamon press, 1967, PP. 115—125.

(29) Wach. J. op. cit., P. 9.

يتساءل فاخ هل هذا يكفي ؟ هل من الضروري أن تكون عضوا من المجتمع الديني محل الدراسة ، حتى يمكنك فهم مبادئه وعاداته الدينية ؟ • ولكن ما معنى أن تكون عضوا ؟ هل يمكن أن نقول أن عالما ممتازا ينتمي الى الجماعة (أ) يكون أقل قدرة على فهم دين الجماعة (ب) عن شخص جاهل وبسيط ولكنه ينتمي الى الجماعة (ب) ؟ ويرى فاخ أن العضوية الرسمية، لا يمكن أن تكون المعيار لامكانية الفهم • أليس من الممكن أن شخصا يشارك في إقامة طقس معين في جماعة دينية ومع ذلك يكون غير واع بالمعنى فيما وراء ما يقول أو يفعل ، كل هذا يشير الى حقيقة هامة هي أن العضوية في مجتمع ما ليست شرطا لتحقيق الفهم • بل على العكس قد يكون ذلك صحيحا في حالة العضو الجاهل أو المشكك أو الملحد •

ومن الملاحظ أن مشكلة العضوية في الأديان القبلية تعد أمرا بسيطا ففى تنتقل بالمولد رغم وجود بعض المتطلبات كإقامة الواجبات ... وما الى ذلك ، ولكن العضوية في المجتمعات الدينية الخاصة أمر معقد وبالإضافة الى ذلك نجد معايير موضوعية للعضو متمثلة في الاعتقاد في الخرافات والأساطير والروحانيات ، وقد توضع مستويات ذاتية أخرى • وفي جميع هذه الحالات من الصعوبة بمكان أن نتوصل الى الفهم الكلى ، خاصة وأن المشاركة تحدث وتتنظم بطريقة آلية (٣٠) •

د (مشكلة الفهم التكاملى للدين :

يمكن التمييز بين مرحلتين لعملية الفهم الخاصة بالظواهر الدينية • أحد هذه المراحل جزئى Partial والآخر تكاملى Integral وشامل Comprehension وإذا فمن الانصاف القول بأننا لن نستطيع القيام بوصف

(30) Wach. J., op. cit., PP. 9—11.

متكامل للأفكار أو الأفعال الدينية الخاصة بدين معين دون أن نهتم
بالأفعال والأفكار الأخرى التي قد تظهر في هذا السياق ، أو أن نهتم بهذا
السياق ككل . كذلك هناك قانون آخر نلتوصل للفهم الديني هو قانون
اللاعكسية *Irreversibility* والذي يقضى بأنه من الممكن للأعلى أن يفهم
الأدنى وأنه يمكن للأقدم (الأصيل) أن يدرك ماذا يحدث للأحدث
وليس صحيحا . كل هذا يوصلنا الى مناقشة أهم الشروط الواجب
توافرها حتى يمكننا تحقيق فهم تكاملي للظاهرة الدينية ويلخص فإخ هذه
الشروط على النحو التالي (٣١) :

١ - أن عملية الفهم لها طبيعة فكرية ، بمعنى أنه لا يمكن التوصل
الى فهم أى دين وأى ظاهرة دينية دون أن يكون هناك معلومات مكثفة
عن هذا الدين أو تلك الظاهرة . والحق أن الأعمال التي تمت خلال المائة
عام الماضية قد زادت من عمق ودرجة معرفتنا بالاديان الأخرى .

٢ - كذلك فإن الباحث في الأديان مطالب بمعرفة العديد من اللغات
خاصة ما يتعلق منها بالشرق الأدنى وأفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية ،
فلكى تنفذ الى روح أى دين يجب أن نقرأ مقدساته وتعاليمه باللغة
الأصلية لهذا الدين .

٣ - وفي محاولة التوصل الى فهم أديان تختلف عن ما يعتنقه
الباحث ، هناك مطلب يتعلق بالمشاعر وهو أن الدين يهتم بالشخص ككل ،
أفكاره ومشاعره وأرادته .

٤ - لابد أن يكون هناك هدف واضح وعناء من أجل دراسة الدين .

(31) Wach, J., op. cit., PP. 11-13.

غالدافع من أجل القيام بدراسة الأديان يجب ألا يكون البحث من أجل
البحث ، أو رفض ما يخالف ما يعتنقه الباحث .

هـ — هناك شيء أساسي لفهم الدين وهو الخبرة *experience* ، فمن
لديه خبرة واسعة بالخصائص الانسانية سيكون بلا شك أكثر قدرة على
التوصل لفهم الآخرين بطريقة أشمل ، ذلك لأنه قادر على النفاذ الى
عقول وأفعال ومشاعر وطرق تفكير الآخرين .

هـ (مداخل دراسة الدين :

هناك العديد من المناقشات حول المنهج المستخدم في الدراسات
الدينية ، فبذلك اتجاه يصر على أن المنهج المستخدم يجب أن يكون قائما
بذاته *Sui-generis* كلية وليس له أية علاقة بالمنهج المستخدمة في
العلوم الأخرى . والاتجاه الآخر يرى أن المنهج الشرعي الذي يجب أن
يستخدم هو المنهج العلمي *Scientific method* فالإتجاه الثاني يرى أنه طالما
أن الحقيقة واحدة والكون واحد والمعرفة واحدة ، لذلك يجب أن يكون
هناك منهج واحد للمعرفة . ويتطلب هذا الإتجاه أن يكون المنهج موحدا
من ناحية ، ومناسبا لموضوع الدراسة من ناحية أخرى . وقد عبر
الكثيرون من الفلاسفة ورجال اللاهوت عن عدم كفاءة المدخل العلمي
لدراسة الدين . فقد تشكك كثير من العلماء في مقدرة الطرق التجريبية
والكمية والعلمية عند تطبيقها في المجال الروحي . وطبقا لهذا الإتجاه فإنه
يترك للباحث اختيار المنهج المناسب لموضوع دراسته (٣٢) .

والحق أن هناك العديد من الطرق المناسبة لدراسة أي دين من

(32) Wach, J., *op. cit.*, PP. 14—15.

الاديان • ويعد المدخل التاريخي من أوائل هذه الطرق وأهمها في الوقت نفسه • ومن خلال هذا المدخل يحاول الباحث أن يتتبع أصل ونمو الافكار والانظمة الدينية خلال فترات • محددة من التطور التاريخي ، وكذلك تحديد دور القوى التي نازعت الدين خلال هذه الفترات مثل هذا النوع من الدراسة يبدأ من الفترة التاريخية الاولى في تاريخ الانسان • ولقد قام العديد من الباحثين بأبحاث كثيرة في هذا المجال على جميع حضارات العالم لدرجة أنه يمكن القول بأنه ليس هناك دين الآن لم يتعرض الباحثون لتطوره التاريخي في دراساتهم اننى استخدمت المدخل التاريخي بالاضافة الى ذلك نجد أن اهتمام الباحثين لم يكن موجها للحاضر في حد ذاته ، بل لمعرفة القوى الداخلية ، وأشكال وأهداف هذا التطور التاريخي •

ولا شك أن المؤرخ في بحثه عن أديان الانسان يستند أساسا الى البحث الأركيولوجي^(٣٣) archaeological (الحفريات) واللغوى • فعن طريق الدراسة الواعية للآثار والدلائل اللغوية للماضى أمكن جمع المادة اللازمة لاعادة صياغة هذا الماضى • ومنذ القرن التاسع والدراسات الخاصة بالحفريات والتفسيرات اللغوية ساهمت وتسهم في تقديم نظرية واضحة للفهم في مجال الكلاسيكيات ، ولكنها استخدمت فيما بعد لتشمل الحضارات الشرقية والبدائية • وبدون هذه الأبحاث يظل الكثير عن التاريخ الدينى للانسان غير معروف أو مفهوم لنا • وستظل التفسيرات اللغوية والتاريخية عنصرا أساسيا لدراسة الدين عند تناولها من الناحية التاريخية •

(٣٣) انظر :

Finegan, J., *The Archceology of World Religions*, Princeton
Princeton University press, 1952.

ولعل الرغبة في معرفة الجوانب الداخلية للتجربة الدينية وأوقات حدوثها — كل هذا ساعد على ظهور مدخل آخر يهتم بديناميات ومشاعر الفرد والجماعات الدينية ، وهذا ما يطلق عليه التفسير النفسي للدين ، ومنذ بداية القرن العشرين وعلماء علم النفس الديني Psychology of Religion يحاولون التعمق في فهم وتحليل اللاشعور وميكانيزماته . وقد اشتملت كتابات , Allport , Horney , Menninger , Fromm , Grensted على تطبيقات لنظريات فرويد Freud ويونج Jung عن الدين (٣٤) .

وبالإضافة الى دراسة التاريخ وعلم النفس ، فقد ظهر علم الاجتماع الديني Sociology of religion محاولا في البداية تطبيق المناهج العامة في علم الاجتماع ، كما كانت في أعمال كومت Comte وسبنسر Spencer وخاصة التفسيرات الاقتصادية لكل من لاسال Lassalle وماركس K. Marx وبعد ذلك أعتمد على أعمال رواد علم الاجتماع الديني من أمثال Emile Durkheim , Fustel de Coulanges ، ماكس فيبر Max Weber أرنست تروليتش E. Troeltsch ، ورنر سمبارت Werner Sombart وماكس شيلر Max Scheler وغيرهم .

(٣٤) انظر :

(A) Allport, G., *The Individual and His Religion*. New York : Macmillan, 1950.

(B) Allport, G., *Psychology, Psychiatry and Religion* Mass : Andover Newton Bulletin, Vol. XLIV (1952)

(C) Grensted, L. W., *Psychology of Religion*. New York : Oxford University Press, 1952.

(D) Johnson, P., E., *Psychology of Religion*. New York : Abingdom, 1945.

(E) Pruyser, P., "Some Trends in the Psychology of Religion, *Journal of Religion*, Vol. 40 (1960).

وقد ظهر مع هذا القرن مدخل آخر لدراسة الظواهر الدينية وهو ما يعرف باسم الفينومينولوجيا Phenomenology . ولقد أراد مؤسسه أدوموند هوسرل Edmund Husserl أن يكون هذا المدخل بديلا للتفسيرات السيكولوجية الصرفة لتفسير العمليات العقلية وقام بتطبيقه على الظواهر القانونية والقيمية والدينية والفنية . والحقيقة أن تطور فينومينولوجيا الأديان Phenomenology of Religion يرجع إلى ماكس شيلر Max Scheler ورودلف أوتو Rudolf Otto وجين هيرنج Jean Hering وجيردوس Geradus وفان دير ليو Van der Leeuw وتهدف فينومينولوجيا الأديان إلى التوصل لفهم القصد أو النية Intention فيما وراء الأفعال أو الأفكار أو الأنظمة الدينية ، دون ردها للنظريات الفلسفية أو اللاهوتية أو الميتافيزيقية أو السيكولوجية . ولهذا تعد فينومينولوجيا الأديان البديل للمداخل التاريخية السيكولوجية والسوسيولوجية ، فمن ضيق هذا المدخل يمكن التوصل إلى جوهر essence الدين . وعلى الرغم من أن فينومينولوجيا الأديان (٣٥) تضم

(٣٥) عن المنهج الفينومينولوجي في الأديان ، انظر :

(A) Farber, M., *The Foundation of Phenomenology*. Cambridge, Harvard University Press, 1943.

(B) Daniélou, J., "Phenomenology of Religion and Philosophy of Religion," in Eliade M., Kitagawa, J. (eds.) *op. cit.*, pp. 67—85.

(C) Neusner, J. (ed.) *Religion in Antiquity : Essay in Memory of E. R. Goodenough*. Leiden : E. J. Brill, 1970.

(D) Smart, N., *The Phenomenon of Religion*. New York : The Macmillan Press, LTD, 1973.

(E) Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*. Trans. J. E. Turner. New York : Harper & Row, 1963 (2 Vols)

كلا من المدخلين الوصفى والمعيارى ، الا أن القواعد المنهجية المتبعة فيها يمكن ادراجها تحت المدخل الوصفى . وعلى أية حال : نخلص من كل هذا الى أنه يمكن تصنيف المداخل الخاصة بدراسة الدين الى مدخلين أساسيين : الاول ، هو المدخل المعيارى^(٣٦) ويتمثل فى دراسة العقيدة أو الدين كما ينبغي أن يكون الهدف الاساسى من وراء هذا التفسير هو الدفاع أو تبرير أو اضافة قيم وتحيزات الباحث نفسه على الظواهر محل الدراسة . ويعتبر اللاهوت وفلسفة الاديان والدراسات التاريخية من أهم فروع هذا المدخل .

والمدخل الثانى هو المدخل الوصفى ، وفيه يهتم الباحث فقط بوصف وتفسير الظاهرة الدينية كما هى دون أى تدخل منه : ودون أن يكون هناك أى هدف الا الغرض العلمى من الدراسات المقارنة . هذا وتعتبر

(٣٦) بالنسبة للمدخل المعيارى المتمثل فى دراسات فلسفة الاديان واللاهوت .
انظر :

(A) Burt, E. A., *Types of Religions philosophy*. New York . Harper, 1951.

(B) Hick, J, *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs, N. J. : prentice - Hall, Inc. 1968.

(C) Hugel, B. F. V. *Essays and Addresses on Philosophy of Religion*. London : Dent 1949.

(D) Mcpherson, T., *The Philosophy of Religion*. London : D. Van Nostrand company CTD, 1965.

١ (الطويل (توفيق) ، قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٥٨ .

ب (غروية (لويس) ، قنواتى (ج) فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والسيحية (ثلاثة أجزاء) ترجمة صبحى الصالح ، فريد جبر ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٥٧ .

الدراسات الخاصة بعلم النفس الديني والانثروبولوجيا^(٣٧) ، وكذلك

(٣٧) بالنسبة لاسهامات الانثروبولوجيا في دراسة الاديان أنظر :

(A) Benton, M. (ed.) *Anthropological Approach to the study of Religion* London : Tavistock publications Limited 1968.

(B) Evans - Pritchard, E., *Theories of Primitive Religion*. Oxford : At the Claredon Press, 1965.

(C) , *Nuer Religion*. Oxford claredon press 1956.

(D) Frith, R., "Problem and Assumption in an Anthropological study of Religion," *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 89, 1959.

(E) Geertz, C., *The Religion of Java*. Glencoe, Ill., : The Free Press, 1958.

(F) Goody, J. "Religion and Ritual. The Definition and Problem," *B. J. of S.* Vol. 12. 1961.

(G) Horton, R., "A Definition of Religion and its uses : *Journal of Royal Anthropological Institute*, Vol. 90. 1969.

(H) Leslie, C., *Anthropology of Folk Religion*. New York : Vintage Books, 1960.

(I) Lewis, R., *Primitive Religion*. New York : Boni & Lweight, 1924.

(J) Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York : Doubleday, 1940.

(K) Nadel, S., F., *Nupe Religion*. Glencoe, Ill. : Free Press, 1945.

(L) Radin, P., *Primitive Religion, Its Nature and Origin*. New York : Viking, 1957.

(M) Spiro, M., E., "Religion and the Irrational is Symposium on New Approaches to the study of Religion (*Proceedings of the American Ethnological Society*) 1964.

الدراسات الخاصة بتاريخ الأديان ومقارنة الأديان^(٢٨) وعلم الاجتماع
الديني ممثلة لهذا المدخل من الدراسة .

(٢٨) بالنسبة لتاريخ ومقارنة الأديان أنظر :

Bianchi, U., et. al. *Problems and Methods of the History of Religions*. Leiden : E. J. Brill, 1972.

Eliada, M., and Kitagawa, (eds.) *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago : The University of Chicago Press, 1959.

Kitagawa, J. M., *The History of Religions : Essays on the Problem of Understanding*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

أ (العابد (محسن) ، مدخل في تاريخ الأديان : تونس . دار للكتاب .
سوسة ، ١٩٧٣ .

ب (دراز (محمد عبد الله) ، الدين ، بحوث معهد دراسة تاريخ الأديان .
بيروت : دار للعلم ، ١٩٧٠ .

Kitagawa, J., M., "Theology and the Science of Religion,"
Anglican Theological Review. Vol XXXIX, No. 1 (1957)

Tilich, Pon, *Systematic Theology*. Chicago : The University of Chicago Press, 1951, (3. Vol.).

Townbee, A., *An Historian's Approach to Religion*. London :
Oxford University press, 1957.

Webb, C., *The Historical Element in Religion*. London :
Allen and Unwin, 1935.

انظر أيضا :

Bouquet, A., C., *Comparative Religion. A Outline* London :
penguin Books, 1967.

شليبي (احمد) ، مقارنة الأديان (٤ أجزاء) للقاهرة : مكتبة النهضة
العربية ، ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .

٤ - الدين كموضوع للبحث السوسيولوجي

أ (سوسيولوجية الظاهرة الدينية :

الدين كظاهرة اجتماعية : يدخل في علاقة تفاعلية مع الوحدات الاجتماعية الأخرى المكونة للمجتمع . هذه الحقيقة تمثل حجر الزاوية في علم الاجتماع الديني . وإذا كان هذا هو منطلق علم الاجتماع الديني ، فإن الأمر ليس كذلك في رأي كثير من الناس ، فالبعض قد ينظر إلى الدين على أنه السياق الذي يتحد فيه الإنسان مع ما هو فوق إنساني^(١) وعلى هذا ، فإن التجربة الدينية شيء خرج عن التجربة العادية . وقد يرى البعض الآخر الدين على أنه مظهر من مظاهر رد الفعل الغريزي للقوى الكونية . وما زال فريق ثالث يرى الدين على أنه مجموعة من الرسائل الظاهرة من الآلهة . ومن الملاحظ أن وجهات النظر هذه تقل أو تتجاهل وربما ترفض الجوانب السوسيولوجية للدين . وسواء تكلمنا عن الدين بصفة عامة أو عن دين معين ، أو جماعة دينية خاصة ، فإن الدين كظاهرة ينظر إليه على أنه في تفاعل مع الأنظمة والقوى الاجتماعية في المجتمع^(٢) . والتأكيد على الدين كظاهرة اجتماعية يتضمن العديد من الاعتبارات :

أ (أن الدراسة السوسيولوجية للدين تعتمد عن الأحكام المعيارية ، بمعنى أن الباحث عندما يتناول الدين لا يتناوله من حيث الصدق أو

(1) - Sluzzo, L., "Sociology of the Supernatural," *American Catholic Sociological Review*. PP. 204-214.

(2) - Dynes, R., R., "Toward The Sociology of Religion," *Sociology and Social Research*. Vol. 38 (March - April 1954) No. 4, PP. 227 — 237.

الكذب ، النفع أو الضرر ، حقيقة قد تقيد هذه المقولات في التفسير اللاهوتي أو الفلسفي ، ولكن هذه المقولات المعيارية ليست من اختصاص عالم الاجتماع الديني فالتأكيد هنا على أن دراسة الحقيقة ، ومنها الحقيقة الدينية ، يتطلب الحيادية والموضوعية . حقيقة أن عالم الاجتماع لا يمكن أن يتوصل الى الموضوعية والحياد الكامل ، وهناك الكثير من الدراسات الحديثة في علم الاجتماع تنتقد « أسطورة » ما يسمى بعلم الاجتماع المتحرر من القيمة . ولكن كل هذا لا يعنى عدم التأكيد على أن الموضوعية والحياد لابد وأن يكونا واضحين في البحث السوسيولوجي .

ب) أن علم الاجتماع الديني علم امبريقي ، بمعنى أنه يتوصل الى نتائج من الظواهر التي يدرسها ويلاحظها . فمن أجل اثبات أو رفض أى نظرية ، فان علم الاجتماع مطالب باختبار هذه النظرية من خلال الملاحظات الامبريقية المناسبة . والبيانات الدينية ، خاصة الجوانب الروحية ، والتي لا تخضع للملاحظة أو القياس أو الوصف ، تخرج من نطاق البحث السوسيولوجي .

ج) تحتم الوضعية والامبريقية استخدام المنهج العلمى في دراسة الدين . والدراسة العلمية للدين تتطلب البحث عن المتغيرات الدينية ، وهذا لا يمكن التوصل اليه عن طريق الوصف والملاحظة . وقد أثرت اعتراضات على هذا المدخل ، وهناك ، اتجاهات جديدة في علم الاجتماع الديني تبني الاتجاه الداخلى والخارجى لدراسة الظاهرة الدينية . فالمعلومات الامبريقية لا تشكل المعلومات الوحيدة الهامة عن الدين . كذلك لا يعنى وجود مقاييس امبريقية أو وصفية أنها تكشف عن جوهر الدين . حقيقة أن الدراسة الامبريقية تضع حدودا على دراستنا للدين ، ولكن هذه الحدود أقل بكثير من الحدود التي تضعها اذا تبيننا الاعتقاد القائل بأن الدين يهتم بالمسائل الروحية ، وهذا بلا شك يشكل عائقا أمام

الدراسة الامبريقية للدين وعلى كل حال ، فأى من الاتجاهين يفيد في فهم كلية الظاهرة الدينية⁽³⁾ .

ولعل الحافز للاهتمام السوسيولوجي بالدين راجع الى تقارير الانثروبولوجيين في بداية ومنقصف القرن التاسع عشر الذين حاولوا دراسة المجتمعات البدائية في أفريقيا وآسيا . وقد توصل هؤلاء العلماء الاجتماعيين الى ملاحظتين أساسيتين هما : أولا ، وجود شكل من أشكال الدين في كل مكان ، ثانيا ، التنوع المذهل في أشكال السلوك الدينى . بمعنى آخر ، لوحظ الدين على أنه منتشر ومتنوع في كل مكان . ولا تدرك هذه العمومية والتنوع للظواهر الدينية في المجتمعات البدائية المعزولة . ومع قدوم الاستعمار الاوربى وما ترتب عليه من زيادة في التجارة والاحتكاك المستمر بمجتمعات أفريقيا وآسيا ، ترايدت البحوث الانتوجرافية التى قام بها العلماء الاجتماعيين . وقد أدت هذه البحوث بدورها الى تفهم وتحليل التنوع الواسع في الدين .

وقد أخذ رد فعل المجتمع الغربى نحو هذا التنوع الدينى عدة اتجاهات :

١ — ذهب كثيرون ممن ينتمون الى الكنيسة المسيحية الى أن هذه الانساق الدينية الاخرى خاطئة وزائفة . والمسيحية هى الدين الوحيد الصحيح ، وهى دين الله . ولهذا فقد طالبوا بمحاولة تصحيح ما يعتقدونه الآخرون وتحويلهم الى المسيحية ، ومحاولة منع انتشار هذه الاديان الزائفة . ولهذا نجد جهود المبشرين قد اتسعت مع بداية القرن الثامن عشر وزادت كثافتها في القرن التاسع عشر . وهذه المحاولات والجهود

(3) Johnstone, R., L., *Religion and Society in Interaction: The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs. N. J. : Prentice Hall, Inc., 1975, PP. 3 — 6.

لم تخرج عن كونها تكرار لاهداف الحملات الصليبية التي امتدت حتى نهاية القرن السادس عشر (٤) .

٢ — وكان هناك رد فعل آخر تجاه هذه الاديان الجديدة مؤداه أن الاديان جميعا يجب أن تفهم على أنها محاولة مخلصمة للنضال لحل مشاكل الانسانية المعقدة ، ولهذا فان كل دين يعتبر مفيدا ، مثله مثل الاديان الاخرى ، طالما أن من يعتقدونه راضون . بمعنى آخر ، أنه على الرغم من هذا التنوع فان جوهر الاديان كله واحد .

٣ — ويمضى رد الفعل الثالث في اتجاه معارض للاتجاه السابق ، فيرى أصحابه أن الادعاءات المتنوعة للحقيقة الدينية تتصف بالعمومية والتناقض ولذا فهي جميعها خاطئة ويجب الاستغناء عنها ان أمكن . ويؤكد هذا الاتجاه أنه بتقدم العلم واختفاء الخرافات ، سوف يتزايد الاتجاه نحو رفض الدين باعتباره من بقايا عصر ما قبل العلم (٥) .

٤ — والاتجاه الرابع نحو هذا التنوع والانتشار الديني ، هو أنه على الرغم من وجود جوانب قيمة في كل هذه الاديان المتنوعة ، الا أن أيها منها لا يتصف بالكمال ، ولهذا فنحن مطالبون بانتقاء عناصر من كل منها للمجتمع والعصر الذي نعيش فيه .

والحق أن لكل من وجهات النظر السابقة بعض المدافعين المعاصرين ، الا أنه يمكن القول أنه لا يوجد واحد منها يناسب العالم الاجتماعي . وذلك لأنها جميعا تتطوى على أحكام قيمة بشكل أو بآخر . ولعل اهتمام السوسيولوجي بالدين لم يتخذ الشكل الجدي — باستثناء مساهمات

(4) Johnstone, R., L., *op. cit.*, p. 10.

(5) Johnstone, R., L., *op. cit.*, P. 10.

دوركيم ، زيميل ، وفييسر — حتى وقت حديث • وينفيم دافيد مويرج
David Moberg هذا بالاسباب الآتية :

أ (بعض علماء الاجتماع تأثروا بالجمعيات التاريخية والدينية
والفلسفية والميتافيزيقية، واعتقدوا أن الدين لا يمكن أن يدرس امبريقيا.

ب (تأثر بعض علماء الاجتماع بالعديد من الجماعات الدينية في
معارضة البحث السوسيولوجي للدين •

ج (خشي فريق ثالث من علماء الاجتماع والذين كانوا يعملون في
الجامعات الحكومية من فقدان وظائفهم لو أنهم تخطوا الحد الفاصل بين
الكنيسة والدولة •

د (اعتقد آخرون أن الدين يمضي في طريقه إلى الانقراض ولهذا
ينفخون ألا يضيعوا وقتهم في دراسته •

هـ (يذهب البعض ممن يرفضون الدين من واقع تجربتهم الشخصية
إلى رفض أى اتصال به حتى ولو كان هذا الاتصال نوعا من البحث
العلمي^(٦) •

والواقع أن أعمال أميل دور كيم وجورج زيميل^(٧) ومنكس فييسر لم
تتحظ بتطور نظري أو بحثي إلا بعد الحرب العالمية الثانية عندما زاد
الولاء والنشاط الدينى خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية • فبدأ علماء

(6) Moberg, D., O., *The Church as a Social Institution*
Englewood Cliffs, N. J. : Prentice - Hall 1962. P. 13.

(7) Simmel, G., "A Contribution to the Sociology of Religion," *A.J.S.* Vol. Lx part 11 (May 1955) No. 6., PP. i—18.
....., *Sociology of Religion*. Trans, by C. Rosenthal. New
York : Philosophical Library, 1959.

الاجتماع ينظرون الى الدين كظاهرة اجتماعية يجب أن تدرس وتفسر .
ومنذ عام ١٩٤٠ بدأت بحوث ودراسات جديدة واستمرت حتى الآن
لمعرفة شكل وظائف الدين على المستوى الفردي والمجتمعي ، وأصبحت
النظرة الى الدين ليست على أساس صدقه أو زيفه ولكن على أساس أنه
ظاهرة اجتماعية^(٨) .

ب (علم الاجتماع – الدين – علم الاجتماع الديني :

يعرف علم الاجتماع بأنه دراسة تفاعل الجماعات الانسانية وتأثيرها
على أنظمة المجتمع عامة والسلوك الفردي خاصة . وهكذا فإن علم
الاجتماع له هدفين رئيسين ، الاول : فهم ديناميات حياة الجماعة ، ما هي
الجماعات الاجتماعية ، ما هي وظائفها ، وكيف تتغير وكيف يختلف كل منها
عن الآخر . والثاني : فهم تأثير الجماعات على السلوك الفردي والجماعي
وهناك افتراض أساسي لعلم الاجتماع في هذا الاعتبار مؤداه أن النشاط
الانساني يتأثر بالجماعة ، وفي خلال حياة الفرد ، نخضع مكوناته وغرائزه
لبيولوجية لتعديلات وتأثيرات وذلك من خلال عمليات التنشئة . هذه
العملية تبدأ في الأسرة وتنتقل الى العديد من الجمعيات والمؤسسات التي
يشارك فيها أو يحتك بها الفرد مثل المدرسة ، وجماعات العمل ، والنوادي
ووسائل الاتصال . . . السخ .

وفي كلا الاهتمامين بديناميات الجماعة وتأثيرها ، نجد أن الدين يعد
محورا للدراسة والتحليل السوسيولوجي ، فالاديان تنظم اتباعها في
جماعات تعرف بأسماء مثل الفرق والطوائف والحركات والخلايا وهكذا .

(8) Johnstone, R., L., Op- Cit., P. 11.

انظر أيضا :

للخشب (أحمد) . الاجتماع الديني : مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية
لقاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٧٠ ، ص ٢٥ - ٢٦ .

وعالم الاجتماع يهتم بدراسة بناء ووظائف هذه الجماعات لمعرفة كيف تخضع هذه الجماعات الدينية للقوانين الاجتماعية المنظمة لحياة الجماعة عامة . كذلك يهتم عالم الاجتماع بتتبع تأثير هذه الجماعات الدينية ليس فقط على أعضائها ، بل أيضا على الأعضاء الآخرين في المجتمع والجماعات الأخرى . وهذا يعنى أن الجماعات الدينية لها تأثيرات واضحة على سلوك اناس . مثلها في ذلك مثل الجماعات الاجتماعية الأخرى . والاهتمام ليس بالاعتراف بوجود هذا التأثير ، ولكن بمعرفة درجته وطرقه وكيفية قياسه⁽⁹⁾ .

وهناك عدة افتراضات سوسولوجية تدور حول طبيعة الانسان أولها: أن الانسان كائن بيولوجي ، مشلوق له دوافع فسيولوجية وله حاجات وامكانيات وحدود . التأثيرات الاجتماعية للجماعة موجهة ومحدودة بالعوامل البيولوجية . والدين بطبيعة الحال ، أحد العوامل الرئيسية التي تحاول تعديل أو تهذيب الطبيعة البيولوجية للانسان . فالجماعات الدينية المختلفة ، على سبيل المثال ، لها مداخل ووجهات نظر نحو الدافع الجنسي عند الانسان . وطالما أن الناس تمثل لهذه التعليمات سواء المسموحات أو المحرمات ، فانهم سوف يختلفون في شخصياتهم وقيمهم واتجاهاتهم . باختصار فان علم الاجتماع ، رغم رفضه للتحمية البيولوجية ، إلا أنه يعترف بأن الانسان لديه امكانيات وحدود وهي محكومة بيولوجيا الى درجة كبيرة .

كذلك هناك افتراض سوسولوجي آخر حول طبيعة الانسان ، هو قدرته المتميزة على استعمال الرموز وابتكارها . ونعني بهذا أن الانسان لديه قدرة على اضافة معاني معينة على الأشياء والاصوات والكلمات

(9) Johastone, R., L., *op. cit.*, P. 7.

والأفعال • وهذه المعاني ليست قائمة في الأشياء ولكنها من خلق الإنسان نفسه ، وبخلق الأجماع حول تلك المعاني تستطيع الجماعات أن تتصل وتكتسب المعرفة • وباستخدام اللغة وهي عملية رمزية ، استطاع الإنسان أن يتعامل مع المفاهيم المجردة والمشاعر الإنسانية مثل الحب والعدل والمساواة... الخ • والحق أن هذه القدرة على التعبير عن المعاني رمزيا هي أحد العوامل الدينية التي ساعدت على ظهور مختلف الجماعات والثقافات والأيديولوجيات خلال التاريخ الإنساني • وليس هناك نشاطا إنسانيا لا يحتوى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، أفعالا رمزية ، سواء في السلوك التعليمي أو الانتخابي أو الديني • والدين في حقيقته يحتوى على العديد من الرموز ، وهناك كثير من الأنشطة التي لا يمكن أن تفسر إلا رمزيا • فالإله والجنة والنار والخلع والشیطان والملائكة • • كلها معاني ومفاهيم دينية تأخذ شكل رموز معينة لدى من يؤمن بها • ويمكن القول كذلك ، أن الحقائق الدينية التي أخذت شكل رسائل سماوية أو وحى عن طريق رسل معينون ، هذه الحقائق عبر عنها أو ترجمت باللغة الإنسانية ، واللغة كما قلنا ، ما هي إلا رموز (١٠) •

ومن الافتراضات السوسولوجية حول طبيعة الإنسان ، أن الإنسان يصبح إنسانا عندما يعيش في جماعة أو جماعات ، فخصيصة الرجل تختلف عن شخصيته في مرحلة طفولته وهذا راجع الى التأثيرات الناجمة عن عمليات التنشئة والدين أحد هذه العمليات المتصلة بالتنشئة والتي تؤثر على كل فرد سواء ولد في أسرة متدينة أو نال قسطا من التعليم الديني • فالدين يؤثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في كل أنظمة المجتمع، حتى الأنظمة العلمانية فيه •

(10) Johnstone, R., L., *op. cit.*, PP. 6—7.

ويعتقد علماء الاجتماع أن كل فعل إنساني هو شكل أو درجة من فعل أو ميكانيزم لحل مشكلة معينة سواء في الحاضر أو المستقبل . والسلوك الديني — مثله مثل أى سلوك اجتماعي آخر ، يحاول حل مشكلة ما . فالصلاة والذخاب الى دور العبادة ومراعاة الحدود الدينية وكل الأنشطة الدينية الأخرى تساهم بطريقة معينة نحو حل مشكلة ما موجودة أو متوقعة . فالناس ينشغلون بالأنشطة الدينية على اعتقاد منهم بأن هذا سوف يحل مشاكلهم^(١١) .

ويؤكد علماء الاجتماع على أن الظواهر الاجتماعية ، داخل جماعة معينة أو داخل مجتمع ، تعتبر متداخلة ، أى أن الظواهر الاجتماعية تتفاعل بصفة مستمرة مع بعضها البعض ويتفاعل الدين ، بطريقة دينامية ، مع كل الظواهر والعمليات الاجتماعية ، ومن ناحية أخرى ، يتأثر الدين بهذه العمليات والظواهر الاجتماعية فالدين يؤثر ويتأثر ، فهو متغير مستقل وتابع في نفس الوقت . والحق أن هذا التأثير المتبادل بين الدين والظواهر الاجتماعية هو أحد الاهتمامات الرئيسية في علم الاجتماع الديني .

ولا شك أن أهمية الدين في فهم الاسهامات النظرية لعلماء الاجتماع الاوائل شيء معترف به في التراث السوسيولوجي ولقد كان الدين في المرحلة المبكرة من تطور علم الاجتماع يمثل ، أن لم يكن الموضوع الرئيسي ، أحد الموضوعات الأساسية التي اهتم بها علماء الاجتماع . وتطور فرع جديد من فروع علم الاجتماع^(١٢) وهو علم الاجتماع الديني ليؤكد على

(11) Johnstone, R., L., *op. cit*, PP. 8—9.

(12) *Ibid.*, PP. 8—9.

حقيقة أن دراسة الاعتقادات والانشطة الدينية لا يمكن أن تتفصل عن السياق النظري حيث يمكن إعطاء تلك الظواهر تفسيراً سوسيولوجياً . وفي السنوات الأخيرة ، خاصة في الستينيات من هذا القرن نجد العديد من الدراسات السوسيولوجية التي ألقت الكثير من الضوء على الظواهر الدينية .

والمطلع على المسائل التي تبحث من جانب الدراسات الحديثة في علم الاجتماع الديني يجد أنها تشير إلى حقيقة أن علم الاجتماع الديني ليس تخصصاً مقصوراً على فئة معينة ، تعمل على هامش الاهتمامات العلمية . فالدراسة التي يقوم بها علم الاجتماع الديني تعنى العمل مع معظم مجالات الاهتمامات الحديثة لتحليل المجتمع والثقافة^(١٣) . فبدون الاعتبار الواعية للجماعات والسلوك الديني فإن الباحث يترك ثغرات خطيرة وقصور في دراسته عن بعض الاهتمامات الدينية مثل التمايز الاجتماعي والتغير الاجتماعي والعلاقات بين الجماعات المتداخلة وعلم الاجتماع السياسي . والبيروقراطية ، والدراسة الخاصة بالمجتمع المحلي ، والاتفاق والاختلاف الجمعي ، وعلم اجتماع الصراع ، والعمليات التنموية في المجتمعات الحديثة . وسوف نحاول أن نميز بين الطرق التي يمكننا أن نبين بها شمول علم الاجتماع الديني للعديد من فروع علم الاجتماع المعاصر .

والدين عند معظم الناس عقيدة Faith ، قد تتواتر أو تهمل ،

(١٣) يقول على سامي للنشأ في مكانة الاجتماع الديني في علم الاجتماع : (لا يمكن أن نقول أن علم الاجتماع الديني يحتوى علم الاجتماع كله احتواء تاماً . ولكنه مع ذلك يكون أهم أجزائه ، لأنه مصدر الحياة الاجتماعية كلها) .

انظر : للنشأ (على سامي) نشأة الدين . . . ، مرجع سابق ، ص ١٦ .

ولكن الدين عند قليل من الناس ظاهرة يمكن أن تدرس تاريخيا أو فلسفيا أو نفسيا أو اجتماعيا وعندما تطورت الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع في القرن التاسع عشر ، أخذ الدين في الاعتبار على أنه أحد الجوانب الهامة في المجتمع والثقافة . والحق أن نظرة سريعة للمجتمعات الانسانية تكشف عن عالمية الدين كظاهرة ، رغم التنوع الواسع في أشكال التعبير عنها . وتظهر عالمية الدين بوضوح عندما يكون هناك احتكاك ثقافي مكثف ، وعندما يخلق التنقل والتغير الاجتماعي أوضاعا للتنوع الديني داخل المجتمعات . وتصبح الاستجابة لهذا أمرا ضروريا . ويميز ينجير Yinger بين عدة أنواع من أهم الاستجابات الشائعة الخاصة بالاحتكاك الداخلي بين الأديان^(١٤) . وقد تأخذ الاستجابات الاشكال الآتية :

١ — أن أديان الآخرين خاطئة ، ويجب أن أعارضهم ، وأحاول أن أجعلهم يعتنقون ديني .

٢ — بالرغم من اختلاف الأديان ، إلا أنها جميعا يمكن أن تفهم على أنها جهود للنضال ضد المشاكل الانسانية المعقدة . فالأديان تتساوى جميعا في أنها نافعة .

٣ — طالما أن الادعاءات المختلفة لصدق الأديان المطلق متعارضة مع نفسها ، فالأديان جميعا خاطئة ومن ثم فهي كاذبة .

٤ — الأديان مثل الكثير من الأشياء ، فهي تتغير وتتطور . ولكن بالنسبة للقيم والتأثيرات التي تحدثها فإنها تختلف فيما بينها . ولهذا فالحاجة ما زالت قائمة للتمييز بين الاختيارات العاطفية وغير الرسمية بين الأديان .

(14) Yinger, J., M., *op. cit.*, PP. 11—13.

والحق أن عالم الاجتماع ، اتفاقا مع دوره المهني ، لا يتبنى أيا من هذه الافتراضات السابقة ، رغم كونه متفق شخصيا مع أحدهما . فقد يهتم عالم الاجتماع بعالمية وتنوع الدين ، وهذا يجعله يثير نوعا آخر من الأسئلة مثل : ما هي الوظائف التي يؤديها الدين للمجتمع وللأفراد ؟ أي إلى أي درجة يعمل الدين للحفاظ على استمرارية الأفراد والمجتمع في تفاعل مستمر ؟ . كذلك قد يتساءل عالم الاجتماع عن إمكانية الاختلال الوظيفي للدين ؟ وكيف يمكن الأخذ في الاعتبار التنوع العريض بالنسبة للاعتقاد الديني والممارسات الدينية بين الجماعات داخل المجتمعات ، كذلك كيف تكون علاقة الدين بالاعتقادات العلمانية والجماعات المتصلة بها ، وانعكاس ذلك على أنشطة مثل الاقتصاد والسياسة والطبقة والأسرة .

ج (الأسباب التي أدت إلى الاهتمام بالدراسة السوسيولوجية للدين :

تعتبر دراسة الدين من الموضوعات التي نالت اهتمام علماء الاجتماع منذ وقت مبكر ، وقد جعل كثيرون من علماء الاجتماع في القرنين التاسع عشر والعشرين من التحليل السوسيولوجي للدين مصورا لأبحاثهم ومفاهيمهم عن الحياة الثقافية والاجتماعية ، وكان هذا الاتجاه سائدا في أعمال العلماء في الفترة المسماة بالفترة الكلاسيكية لعلم الاجتماع والتي امتدت من ١٨٥٠ حتى ١٩٢٠ ، وفيها أنجز دور كيم وفيير دراستهما الشاملة عن الدين . ويرجع زولاند ووبرتسون^(١٥) أسباب الاهتمام بدراسة الدين للأسباب التالية :

(15) Robertson, S., *The Sociological Interpretation of Religion*. New York : Schcken, 1972 PP. 7—12.

١ - هناك نظرة اجتماعية فلسفية للدين على أنه المنبع الاساسى لكل العمليات فى المجتمع الانسانى ، هذه النظرة كان لها أساس فى النسق الثقافى فى المجتمعات الاوربية فى ذلك الوقت . ولهذا نجد فيير يستخدم دراسته للدين كمفتاح لفهم الاختلافات الجوهرية بين مجتمعات الشرق والغرب . ومن ناحية أخرى نجد دور كيم يعطى اهتماما لدور الدين كعامل أساسى فى تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعى ، وفى نفس الوقت نجد دور كيم يؤكد أن الدين نفسه ما هو الا تعبيرا عن اعتماد واستسلام الانسان للحياة الاجتماعية المحيطة به . والحق أن الدراسات السوسيولوجية للظواهر الدينية يمكن ارجاعها الى واحد من هذين المدخلين المختلفين لفير ودور كيم .

٢ - لقد نمت كتابات علماء الاجتماع الكلاسيكين فى الفترة التى كان فيها الدين ما زال موضوعا ذا أهمية فى المجتمعات التى كانوا أعضاء فيها أو فى تلك المجتمعات المتشابهة ثقافيا واجتماعيا مع مجتمعهم .

٣ - وساعد التصنيع والتحضر فى العالم الغربى على الاهتمام بدراسة الدين ، فقد غير التصنيع وما لحقه من ظهور المدن الحضرية الكثير من شكل ووظائف الحياة الاجتماعية مثل الاقتصاد والسياسة والاسرة فأصبحت هذه الانظمة مختلفة نسبيا عن بعضها البعض . كذلك أصبحت العلاقة بين تلك النظم مشوكة ، بمعنى آخر أصبحت العلاقة بين الدين وتلك النظم موضع تساؤل .

٤ - شهد النصف الثانى من القرن التاسع عشر اهتماما متزايدا للحصول على معلومات عن خصائص المجتمعات غير لاوربية ، المسماة بالمجتمعات البدائية . وقد انعكس وظهر هذا فى كتابات الانثروبولوجيين

الأوائل ، خاصة فيما يتعلق بالنواحي الثقافية والاجتماعية الخاصة بالاديان البدائية والبوذية والهندوسية والاسلام .

٥ - كل هذا بطبيعة الحال، ارتبط بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية الخارجية والداخلية بالمجتمعات الاوربية في تلك الفترة . ولا يعنى ظهور هذه الاتجاهات أنها من صنع القرن التاسع عشر واولئل القرن العشرين . والحقيقة أنه يمكن رد هذه الاتجاهات الى فجر التاريخ ولكن التركيز هنا على ظهور الفلسفة العقلانية وظهور الثورة الفرنسية وحركة الاصلاح البروتستانتى والاصلاح المضاد من الكاثوليكية . كل هذا ، بلا شك ، جعل من الدين محورا للتفكير والتساؤل عن دوره فى المجتمع الحديث .

٦ - تميزت المجتمعات الغربية منذ نهاية فترة العصور الوسطى باختلافات اجتماعية واسعة النطاق ، فالأنشطة الاقتصادية انفصلت نسبيا عن السياسة ، والسياسة عن الدين ، والاقتصاد والتعليم عن الأسرة ، ... وهكذا . ولعل أهم ما يميز الفترة الكلاسيكية فى علم الاجتماع هو انفصال التعليم عن الدين ، كذلك ظهور طبقات متميزة منفصلة تماما عن السلطة الدينية ، ولا شك أن هذا أدى الى ظهور أنماط جديدة لعلاقات السلطة والقوة والمكانة . وقد ساعدت هذه العمليات المستمرة على التمايز الاجتماعى بظهور مشاكل جديدة متعلقة بالحفاظ على النظام فى العلاقات الاجتماعية وفى تكامل الأنشطة المنفصلة فى الجماعات الاجتماعية . ولعل بسبب هذه التراكمات والتطورات أصبحت الافتراضات الثقافية والتقليدية عن أهمية الدين غير مناسبة . وبالنسبة للصفوات الاجتماعية المتعددة فالاعتقاد السائد هو أن ما يحتاج اليه المجتمع الغربى ليس تغيرا فى الجوهر ولكن بعض التعديلات فى المبادئ الدينية واعادة تنظيم النظم الدينية ، وهكذا ظل الارتباط بدعوى التدين

قائما حتى بين الذين ابتعدوا عن التوجيهات الدينية . فقد نظر الى الدين على أنه « وسيلة » لحل الكثير من المشاكل السياسية والاضطرابات في المجال الصناعي . كل هذا أعطى اهتماما بالغاً بين أعضاء الصفوات الاجتماعية المتنوعة ، خاصة السياسية والتعليمية ، بتحليل الدين والتدين ومطالبة العلماء الاجتماعيين باعطاء تفسيرات عن وضع الدين في المجتمع الحديث .

٧ - وقد ظهر في فرنسا اتجاهاً سوسيوجرافيا Sociographic

تحت تأثير جابريل لابراس Gabriel le Bras الذي حاول أن يقيم خريطة يحدد فيها الارتباط الديني على أساس الاقليم الجغرافي (١٦) . وقد تطور هذا الاتجاه باستخدام المنهج المنظمة لجمع البيانات ، وحاول ايجاد علاقات محدودة بين التدين ومتغيرات أخرى مثل الاختلافات الحضرية ائريفية ، والمكانة المهنية . وهكذا . وحاول هذا الاتجاه أن ينشغل بمسائل أكثر تعقيداً والوصول الى تفسيرات تحليلية ، واكن هذا أعاق اهتمامه بالنواحي العملية من ناحية وعلاقته باللاهوت الكهنوتي من ناحية أخرى .

٨ - وظهر في أمريكا اتجاه مماثل خلال العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن حاول البحث في أنماط التدين في المجتمع الصناعي والتحدى الذي تواجهه الكنائس في الحياة الحضرية . والحق أن علم الاجتماع في الولايات المتحدة قد نبع من القلب الديني البروتستانتي . بمعنى آخر ،

(١٦) لنظر :

Derroche, H., "Areas and Methods of a sociology of Religion, The Work of G. Le Bras," *Journal of Religion*. Vol.XXXV (1955) PP. 34 - 47.

أن علم الاجتماع الأمريكي في بداية هذا القرن كان مهتما بمشاكل الرفاهية الاجتماعية من خلال المنظور البروتستانتي للإنجيل الاجتماعي . وقد تطور هذا الاتجاه في الثلاثينيات تحت تأثير التخصص المتزايد في العلم من ناحية ، وتحت تأثير علماء الاجتماع المهاجرين من أوروبا والذين حملوا معهم اهتماما بمشاكل فكرية أكثر اتساعا ومتعلقة بالتفسير والتحليل من ناحية أخرى . ولكن بسبب الطبيعة المبكرة المتميزة لعلم الاجتماع الأمريكي وبسبب الخصائص الثقافية والاجتماعية للمجتمع الأمريكي نفسه ، ظلت دراسة الدين هامة ان لم تكن القوام الحيوى لعلم الاجتماع . والحق أن الخصائص الثقافية والاجتماعية للمجتمع الأمريكي في هذا الصدد تشمل وجود المزيج من الموجهات الدينية ، والطريقة التي تختلط بها هذه الموجهات الدينية لتشكل نمطا يمثل أحد العوامل التي تساعد المجتمع الأمريكي على القيام بوظائفه .

٩ - والحق أن التطور السريع لعلم الاجتماع يرجع في المحل الاول لعلماء الاجتماع في أمريكا ، وهذا يعنى أن الكثير من اتجاهات علم الاجتماع الدينى قد بدأت ودعمت من أولئك العلماء . وقد تميز علم الاجتماع الأمريكي في الحقتين الماضيتين بدراسات ذات طبيعة لا هوتية لعلماء الاجتماع الكاثوليك . فلقد حاول هؤلاء العلماء أن يقيموا علم اجتماع ذو نزعة دينية مثل تلك المحاولات التي نمت في فرنسا . والواقع أن الفروق بين علم الاجتماع الدينى وعلم الاجتماع ذو النزعة الدينية غير واضحة في الدراسات السوسولوجية للدين في أمريكا . فالتطور الحديث يشير الى أن دراسة الدين جذبت العديد من علماء الاجتماع المتخصصين والذين قدموا دراساتهم وخدماتهم للهيئات الدينية ، كما نجد العديد من المفكرين يستخدمون النماذج السوسولوجية في التحليل . ولهذا نجد أن علماء الاجتماع الكاثوليكين في أمريكا كنتيجة للتخصص

الدقيق في علم الاجتماع والطبيعة التعددية لنسق الاعتقاد كانوا أكثر ميلا
لمعالجة المشاكل السوسيولوجية ذات الطبيعة العامة . وعلى أية حال فإن
العشرين سنة الماضية قد شهدت انفتاحا على العديد من جوانب الدين
والتدين . وبطبيعة الحال لا زالت هناك مشاكل كثيرة لم تحل بعد والتي
تتعلق بقيمة الافتراضات الخاصة بالبحث في الدين من جوانبه
الاجتماعية (١٧) .

(١٧) يرى أودي O'dea ان علم الاجتماع الديني لم يحقق نجاحا الا
في الابحاث ذات الطابع الكمي . وترك العديد من الموضوعات التي كان لابد ان
يتناولها . ويقترح أودي تبني مدخلا ذو طبيعة متعددة في دراسة علم الاجتماع
الديني .

انظر :

O'dea, T., F., "The Sociology of Religion Reconsidered,"
Sociology and Social Research, Vol. 31 (Fall 1970) No. 3. PP.
145—152.

ه - امكانية وجود علم اجتماع دينى :

ا (اهتمام عالم الاجتماع بالدين :

لعله بسبب تنوع وثراء مادة البحث في مجال الدين فانه من الصعوبة
بمكان أن يقوم الباحث ببحث سوسيولوجى متميز عن الدين . فالاهتمام
بالدين لدى كثير من الباحثين، هو اهتمام بالنواحي الفردية أو الشخصية
وقد مال البعض الآخر من الباحثين الى التركيز على الجوانب الفكرية
والانتقالية للاخلاق والاعتقاد . وعلى حد ما ذهب اليه وليم جيمس
W. James فأتهم مهتمون بالمشاعر والافعال وخبراتهم في علاقتهم
بالمقدس⁽¹⁾ . الا أن جيمس ومن تبعه أغفل في تعريفه للدين للجوانب
العامة والمجتمعية والنظامية ، والتي بلا شك هي الاهتمام الاول لعالم
الاجتماع⁽²⁾ .

والحق أن اهتمام عالم الاجتماع بالدين ليس مثل اهتمام الفيلسوف،
واللاهوتى (المتكلم) أو عالم النفس الفردى . فاهتمام عالم الاجتماع
بالدين يتركز على الوظيفة العامة للدين في المجتمعات الانسانية . فهو
يهتم بالدين على أنه جانب من جوانب سلوكه وأنشطة الجماعة ، والدور
الذى لعبه الدين ، وما زال يلعبه في تعزيز أو اعاقه استمرار الجماعات
الانسانية . على أية حال ، فكلما كان السلوك الدينى محل الدراسة ، أقل

(1) James, W., *The Varieties of Religions Experience*.
New York : Modern Library, 1937. PP. 31—34.

(2) Nottingham, E. K., *Religion : A Sociological View*.
Ney York : Randome House, 1971. P. 3.

فردية وأكثر عمومية ، وكلما قلت قدرته وكثر تكراره ، كلما كان ذلك السلوك مفيدا لمجال البحث في علم الاجتماع الدينى .

بالإضافة الى ذلك ، فعالم الاجتماع مطالب بالالتزام بالموضوعية objectivity في دراسته للدين . والحق أن هذا يمثل مشكلة للباحث في هذا الميدان ، لدرجة أن بعض الباحثين يؤكدون أنه من الصعب تجنب هذه المشكلة « ويؤكد الكثير من الباحثين ، سواء في علم الاجتماع أو في الأديان ، أن الدراسة العلمية للدين ، إذا افترضنا إمكانية التوصل لذلك ، أمر غير مرغوب فيه . فالدين لدى كثير من الناس هو احساس قلبى ، أو ارتبط بمشاعرهم ، وأرتبطت مشاعرهم بطقوسه التى أصبحت مقدمة من خلال مشاركتهم فيها . ولهذا فمن الصعب عليهم أن يتصوروا القيام بدراسة موضوعية للأديان التى يعتقدونها .

فعلى الرغم من إمكانية القيام بمثل هذا النوع من الدراسة الموضوعية على أية حال ، إلا أن المشكلة الحقيقية تكمن فى مدى وجود الرغبة لدى الباحث ، وقد يرجع ذلك الى أن الدين قائم على الاعتقاد أو الإيمان ولذلك يخشى أن الدراسة الموضوعية للدين ربما قد تضعف الإيمان وتحلل وتقلص الولاء الدينى religions allegiance . والباحث فى الدين مطالب بتقصى الحقيقة ، لذلك يجب أن يتحكم فى مشاعره ويجنبها عن موضوع بحثه . وعلى الرغم من كل ذلك فمن المستحيل بمكان اثبات أن تحليل الدين بواسطة العلم يعتبر مفيدا بوجه عام ، ولكن يمكن القول بأنه على المدى البعيد ، سوف تحقق نتائج استخدام الدراسة العلمية للدين كثيرا من الفوائد فاستمرار الجهل والتحيز قد يكون له على المدى البعيد أضرار بالغة بالإنسانية .

ومن ناحية أخرى فقد كان الاعتقاد الذى ساد لفترة طويلة هو « أن

أى شيء هام عن الدين يمكن أن يعرف بالدراسة الموضوعية ، ولكن الدراسات الحديثة عدلت عن هذا الاعتقاد . فيذهب ينجر J.M. Yinger على سبيل المثال ، الى أنه بالنسبة للعالم الاجتماعى . لم يعد هناك تأكيد على أن كل شيء هام عن الدين يمكن أن يكون فى متناول الملاحظ الموضوعى «⁽³⁾ . ويرى ينجر أن الدراسة العلمية للدين سوف تكسب الكثير بتبنى هذا المفهوم المتواضع . ولا يعنى هذا أن الباحث قد يحجم عن فحص كامل لبحثه . ويؤكد ينجر على أن الباحث قد يكسب الكثير فى نظرتة الى الدين من الداخل inside أكثر من نظرتة من الخارج outside وبالرغم من أن ينجر لم يبين لنا كيف يمكن أن يتم ذلك ، الا أنه على أى حال ، أكد أنه من الخطأ الاعتقاد بأن المرء الذى يقوم ببعض أشكال الممارسات الدينية يمكن أن يقول شيئاً له قيمة أو معنى عن الدين مجرد قيامه بتلك الممارسات . وهنا يفرق ينجر بين المدخل السوسولوجى والمنهج اللاهوتى ، فالباحث ، حتى ذلك الذى لا ينتمى الى أى دين ، قد يستطيع أن يقوم بدراسة علمية عن أديان أخرى مخالفة لما يعتقده . أن كان له اعتقاد . فالباحث مطالب بعدم التعصب لآى ملاحظة ، فكل مدخل قد يمدده بمعلومات قيمة تساعد على تطوير نظريته عن الدين⁽⁴⁾ . وباختصار ، هناك اتجاه سائد بين علماء الاجتماع يؤكد على أن ، من المغالاة الاعتقاد فى أن الافتراضات السوسولوجية للدين مهما كانت درجة موضوعيتها قد اجتوت المعنى الكلى للدين . ومن حسن الحظ أن علماء الاجتماع اليوم أكثر تواضعاً فى ادعاءاتهم وهذا الاعتدال يساعد على الدراسة الاجتماعية — العلمية للدين .

(3) Yinger, J., M., *The Scientific Study of Religion*
London : The Macmillan company, 1970. P. 2.

(4) Yinger, J., M., op. cit.,

كل هذا يؤدي الى حقيقة ثابتة هي ان هناك أشياء غير مرئية "Things Unseen" في الدين لها أهمية في الحياة الاجتماعية ، ولا يمكن تطبيق مناهج العلوم التجريبية عليها . وهذا لا يسبىء بحال الى طبيعة الحقائق والاساليب المستخدمة في العلوم الطبيعية ، ولكن يبين فقط ان حقائق العلم الطبيعي ليست وحدها الحقائق التي يعيش بها الانسان . حتى العلم نفسه يمكن النظر اليه ، ليس على أنه مجموعة طرق أو إجراءات معينة أو وسيلة لتحقيق بعض الغايات ، ولكنه في الحقيقة « ايمان » — ايمان بالقوة المطلقة للعقل الانساني على الفهم والتحكم في تكون⁽⁵⁾ .

والباحث في علم الاجتماع الدينى عليه أن يحدد الجوانب التي يهتم بها في دراسته للظاهرة الدينية أو النظام الدينى . ولا يفهم من هذا أن على عالم الاجتماع أن يضيق من مدخله ولا يهتم بمساهمات العلوم الأخرى مثل علم النفس ، والانثروبولوجيا واللاهوت . وعلى الرغم من أن اهتمام عالم الاجتماع ، يختلف عن اهتمام عالم النفس فيما يتعلق بالظاهرة الدينية إلا أن تفهم عالم الاجتماع للدين كظاهرة عامة ، الدافعية الدينية خاصة قد يتأثر بلا شك بمساهمات علماء النفس من أمثال ولييم جيمس W. James ، جوردون البورت Gordon W. Allbort وسيجموند فرويد S. Freud . كذلك فإن أعمال بعض علماء الانثروبولوجيا من أمثال مالينوفسكى B. Malinowski وراى كليف — براون A. R. Radcliff-Brown قد ساعدت علماء الاجتماع في فهم الكثير من الظواهر الدينية خاصة في المجتمعات البدائية . حتى اللاهوت — بنض النظر عما كان يعتبر علما أم لا — قد يساعد عالم الاجتماع في

(5) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 5.

مهمته . حقيقة أن عالم الاجتماع ليس مطالباً بإعطاء أى حكمٍ معياري على الحقيقة أو الظاهرة محل الدراسة ، أو على صدق أو كذب أى نسق ديني معين ، إلا أنه مطالب ، على أية حال ، بمعرفة تأثير أنساق الاعتقاد على للسلوك الاجتماعي . فدراسة الانساق الاعتقادية أو اللاهوتية تمد عالم الاجتماع ببيانات هامة لا يمكن تجنبها . ولا شك أن رجال اللاهوت من أمثال بول تليك Paul Tillich ورهينولد Rhoimhold ونيبور Niebur ومارتن بوبر Martin Buber قد أثروا في الفكر السوسيولوجي خاصة في بيان الدور الاجتماعي للدين . وكما تتميز اليزابيث نتجهم فان اغفال هذه التأثيرات المتبادلة من العلوم الاخرى قد تكون نتيجته علم اجتماع ديني « عاجز » (٦) .

ب (المدخل السوسيولوجي لدراسة الدين :

ان الافتراض الاساسي الذي يبدأ منه عالم الاجتماع في تحليله للدين في حقيقته بسيط للغاية مؤداه أنه لا يمكن فهم الدين بمعزل عن باقي أنظمة المجتمع . فالدين جزء من نسق يتأثر ويؤثر في العمليات الاقتصادية والسياسية في المجتمع ، وفي أنماط الأسرة والتكنولوجيا وفي طبيعة المجتمعات المحلية . فلو تغير أحد أجزاء النظام فان كل الأجزاء الأخرى قد تتأثر بطريقة أو بأخرى . فلو انتقل الناس من القرى الزراعية الى المناطق الحضرية فان حياتهم الدينية سوف تتأثر بطريقة حيوية ، وإذا مر المجتمع بتطور في التعليم والتنقل الاجتماعي والعلم ، فان الأديان في مثل هذا الموقف سوف تمر بتغيرات هامة ، ليس في أشكالها الظاهرة ولكن في طرقها الأساسية . ولو أن ديناً جديداً قد بدأ ينشر بقوة في مجتمع ما فان بناءه الاجتماعي برمته سوف يشعر بوطأة هذا التغير ، وفي الوقت نفسه نجد أن هذا البناء سوف يعدل من الدين الجديد الذي يستوعبه (٧) .

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 6.

(7) Yinger. J., M., *Sociology Looks at Religion. op. cit.*, P. 18.

وكما سوف نشير فيما بعد ، فإن عالم الاجتماع يتبنى مفهومًا آخر يسمى الوظيفة Functionalism ، ويعنى هذا المفهوم أن الأجزاء الدينية للبناء الاجتماعي يمكن أن تفهم على أنها جهود للقيام بوظائف معينة حيوية بالنسبة للمجتمع . وبناءً على هذه النظرة ، فإن المجتمعات ليست مغلقة على نفسها أو غير قابلة للتغير . فالحركات الثورية ، على سبيل المثال ، قد تهاجم البناء النظامي في المجتمع ، خاصة أنظمة الحكم والأسرة والدين . وقد تنتج وتكتسب هذه الحركات الثورية القوة والسلطة في المجتمع وذلك بسبب الاغتراب والتوتر المنتشر بين أعضاء المجتمع . وغالباً ما يكشف القادة أن كثيراً من الوظائف الضرورية للحياة في المجتمع قد تستمر بإعادة إقامة الأنظمة التي هوجمت أو بخلق بعض نظائرها .

هذا المفهوم الوظيفي عندما يطبق على الدين يعنى أن كل مجتمع له دين حتى ولو اعتبر مجتمع لا ديني anti-religion . وبكلمات أخرى أن في كل مجتمع نوع من أنماط الاعتقاد والفعل الديني ، والتي بواسطتها يستطيع المجتمع والفرد القيام بوظائف حيوية معينة . وربما لا يكون الدين على ما يرام من وجهة نظر الباحث أو أي إنسان آخر ، وذلك لأنه لا يؤدي وظائفه بطريقة مرضية . ويذهب ينجس إلى أن تصور مجتمع بدون وجود نسق تكاملي للقيم هو في حد ذاته تناقض لفظي ، حيث أن طبيعة المجتمع الإنساني تقتضى وجود مثل هذا النسق (8) .

والحق أن دراسة الدين تمثل مكانة غير ثابتة بين فروع علم الاجتماع الأخرى ، وتري سوزان بود Susan Budd أن دراسة الدين تتميز

(8) Yinger, J. M., *Sociology Looks at Religion* op. cit., P. 19.

بانها « ميدان للسلوك ما يزال يبحث عن نظرية ومنهج ناجح »^(٩) . وقد
تركز العديد من الدراسات النظرية في مطلع هذا القرن على دراسة الدين
في المجتمعات البسيطة والبدائية ، الا ان هذا الاتجاه قد بدأ يتغير الآن .
وبالرغم من الدراسات الهامة في هذا الميدان الا انه ليس هناك احكام
نظرية مقبولة يمكن ان تعد بمثابة اساس لمعلومات جديدة وتحليل متميز .
ولعل احياء الاهتمام بالدين راجع الى الاعتقاد للعام بأن هناك شيئاً
حاسماً وهاماً في دراسة المجتمع بوجه عام وأن فشله راجع الى تجنب
التحيز الذي منع تقدم علم الاجتماع عامة^(١٠) .

ويرجع الاهتمام بالدين الى القلق المتزايد في المجتمع الصناعي الذي
بلغ حداً كبيراً وذلك بشأن ارتفاع معدل اضطراب انماط السلوك وما اذا
كان ذلك يتصل بطريقة أو بأخرى بتدهور مكانة وقوة الفكر الديني
والانظمة الدينية . وقد يرجع الاهتمام أيضاً الى محاولة توسيع مجال
علم الاجتماع وذلك بدراسة موضوعات أهملت منذ فترة طويلة مثل
المعرفة والافكار والمعاني الذاتية . ولعل سبب اهمال دراسة الدين حتى
وقت حديث يرجع في اساسه الى أن المنظرين للدين في القرن التاسع
عشر كانوا يعتقدون وجهات نظر ليبرالية عن الدين . بمعنى انهم كانوا
ينظرون الى الاعتقاد الديني على أنه خطأ فكري ، وان تقدم العلم

(9) Budd, S., *Sociologists and Religion*, London : Collier
Macmillan Publishers, 1973. P. 1.

(١٠) انظر :

Yinger, J., M., "The Present Status of the Sociology of
Religion", in R. D. Krudten, *The Sociology of Religion : An
Anthology*. New York : Appleton — Century — Crafts, 1967,
PP. 26-38.

والعقلانية سوف يؤدي الى إضعافه وإخفاقه لدى افراد المجتمع ككل .
غالدين يهتم به من الناحية التاريخية ولكنه لا يناسب المجتمع الحديث .
وظلت الدراسات الخاصة بعلم الاجتماع الدينى تأخذ الشكل النظرى
فى كثير من الاحوال ، ودرس علم الاجتماع الدينى من جانب علماء
يعتقدون ان الدين بمعنى أو بآخر غير حقيقى وغير عقلى فى المجتمعات
الحديثة .

وحديثاً فان كثيرا من الباحثين ، رغم تأثرهم بالابتعاد عن الاعتقادات
الميتافيزيقية الا أنهم تبنوا وجهة النظر القائلة أن الدين يمكن أن يناقش
ويحلل ويفسر دون مناقشة صدق أو كذب الاسس القائمة عليها
الاعتقادات وانتشر هذا الاتجاه للمرغوب فيه بين الباحثين المعتقدين
للوظيفية الدينية وبين اللاهوتيين الاحرار ، رغم أن بعض اللاهوتيين
يرون ان الدين « الحقيقى » يوجد فى الاعتقاد ، وهو ما لا يمكن لعلم
الاجتماع أن يصل اليه عن طريق الوصف .

وهكذا انتقلت دراسة الدين بسرعة الى مجالات ، حيث الاعتقادات
والسلوك المرتبطة بها ليست هى محور التفسير . ولعل الكثير من البحوث
الناجحة قد اكتملت فى المجال الذى استخدمت فيه المناهج الوضعية
وغيرها من المناهج⁽¹¹⁾ من ذلك مثلا ، دراسة العلاقة بين معدل التردد
على الكنيسة والخصائص الديموجرافية والاقتصادية والاجتماعية ككل .
كما ظهرت دراسات أخرى لا تناقش مشكلة صدق أو كذب الاعتقادات ،
كدراسة التنظيم الدينى وأنماط التردد على دور العبادة .

ولقد ألقى البحث فى هذا المجال الضوء على مشكلة الدور الذى يلقيه

(11) Budd, S., *oP. cit.*, P. 3.

الدين في المجتمع ، ولكنه « حذف كثيرا من معالم الانظمة الدينية » (١٢) .
حقيقة قد ساعدت الطرق والنظريات التي ثبت نجاحها في فروع علم
الاجتماع الاخرى ، على فهم الظاهرة الدينية ، ودعمت هذا الفرع
الجديد — علم الاجتماع الدينى — الذى عانى من التأمل غير المضبوط
للحقائق . وعندما استخدم المنهج الاحصائى كمدخل منظم لمعالجة
البيانات العلمية ظهرت له بعض العيوب من أهمها نظرتة للدين باعتباره
عديم الاهمية ومن ثم لا ينبغى دراسته ، فالسلوك الدينى في المجتمعات
الصناعية يمكن قياس تناقصه بسهولة من ناحية ، كما يمكن قياس التصاقه
بالنساء والكبار من أفراد الطبقة العاملة غير الماهرة من ناحية أخرى .
وهذه الطريقة لا تمثل ، بالنسبة لهذا الاتجاه ، أية أهمية نسبية في
تشكيل المجتمع والسياسة والقوة ، طالما أنها طريقة هامشية وتعتمد فى
وجودها على غيرها . وكشفت البحوث في هذا الاتجاه أيضا أن الدين غير
مؤثر نسبيا في المجتمعات الحديثة كمحدد للاتجاهات والآراء والسلوك
المتعلق بالسياسة والاخلاق والحياة الاقتصادية . وهكذا حظيت دراسة
الدين بأهمية ضئيلة في المجتمع الحديث .

وقد عرف الدين من خلال الاعتقاد ، ولكن لم يعد الاعتقاد مؤشرا
كافيا لذلك ، اذ استبعدت الاعتقادات كقوى سببية في تفسير الفعل
الانسانى ، ولذا يعرف الدين من خلال أنظمتة والسلوك القابل للقياس .

انظر :

(12) Shneider, L, "The Sociology of Religion : Some Areas of
Theoretical Potential," *Sociological Analysis*. Vol. 3 (fall 1970)
No. 3. PP. 131 - 144.

Allardt, E., "Approaches in the Sociology of Religion",
Temenos Vol. 6. 1970. 7 - 19.

ولكن هذه الطريقة دعمت فكرة هامشية الدين وعدم أهميته في المجتمع الحديث . ولكننا نجد اتجاها حديثا ظهر بتأثير من الفلسفة الوجودية تمدد فيه التجربة الذاتية والاعتقاد مرة أخرى محورا للدراسات السوسولوجية وتحت تأثير هذا الاتجاه ، نجد الكثير من البحوث المهمة بالتسدين Religionsity (١٣) .

ولعل دراسة برجر Berger ولكمان Luckmann كما سوف نرى فيما بعد ، تعد من الدراسات التي تركز على دراسة الافكار الدينية كقوى فعالة في كل مجال من مجالات الحياة والتي تشكل تجربة وسلوك الناس . ويعتقد هذان المؤلفان أن الدين ما زال مستمرا رغم تضائله في المجتمع الصناعي . وربما يرجع اهمال دراسة الدين الى الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع ، الذي أهمل دراسة المجال الذاتي للحقيقة الاجتماعية . فهذه الطبيعة الذاتية لتجربتنا في المجتمع هي التي تخلق تجاربنا وتحدد اختياراتنا . وقد أخذت هذه التجربة الشكل الموضوعي من خلال اللغة ، ومع أهميتها الكبرى في الفعل الانساني الا أن جزءا بسيطا منها هو الذي يتجسد في نظام . وباختصار ، يعتقد برجر ولكمان أن كل الناس يجب أن يتقبلوا وجهة النظر المنظمة للواقع ليجنبوا أنفسهم أية اضطرابات فمثل هذا الواقع المنظم اجتماعيا يكون للدين فيه دورا حاسما في بنائه والحفاظ عليه وفي أوقات الازمات تبسده ضرورة تكرار الصيغ الدينية لتأكيد أن عالمنا لم يخرج عن انتظامه . ويلاحظ أن هذا الاتجاه يضع علم الاجتماع الديني داخل مجال علم اجتماع المعرفة ، ويتناول كليهما على أنهما أبنية أخلاقية وفكرية وشرعية للمجتمع ، فضلا عن اشتمالهما على الابنية العلمية والسيكولوجية والسياسية (١٤) .

(13) Budd, S., *op. cit.*, P. 4.

ج (دعوى علم الاجتماع الدينى :

ان مناقشة مشكلة امكانية وجود علم اجتماع دينى^(١٥) ، تقتضي منا مناقشة العلاقة بين التفسيرات الدينية والتفسيرات السوسولوجية ، فمن اتواضح أن بعض المداخل التى تبناها الكتاب المبكرين والمعاصرين ذات قيمة للدراسة السوسولوجية للدين عن غيرها • وبإحدى دى بدء نقرر أن المسائل المنهجية الأساسية التى تواجه علم الاجتماع الدينى هى نفسها الى نجدتها فى علم الاجتماع • كما يمكن القول أن الانتقادات التى توجه الى علم الاجتماع الدينى يمكن أن توجه أيضا الى كل علماء الاجتماع فى الفروع الأخرى^(١٦) •

ويمكن مناقشة المشكلة ، المشار إليها سلفا ، على مستوى آخر • فهل ما نريده علم اجتماع له نزعة دينية Religious Sociology^(١٧) وهنا

Bergar, P., L., Luckman, T., "The Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge," *Sociology and Social Research*. Vol. 47. (1963) No. 4, PP. 417 - 427.

(15) Nelson, Benjamin, "Is the Sociology of Religion possible A reply to R. Bellah", *Journal of the Scientific Study of Religion*. Vol. 9. (1970) No. 2. PP. 107 - 111

(16) Hill, M., *A Sociology of Religion*, New York, Basic Books, Inc., 1973, PP. 5 - 6.

(١٧) اسم علم الاجتماع ذو النزعة الدينية مستمد من التسمية الفرنسية Sociologie religieuse وهى مرتبطة باسم عالم الاجتماع الفرنسى جابرييل لابرلس Gabriel le Bras • وقد حدد (لابرلس) برنامج هذا العلم بقوله (انه يحتوى كل الأديان ، سواء للقديم والحديث ، والمتداولة وغير المتداولة وكل العلوم تتعاون فى هذا المجال •••) ويلاحظ أن لابرلس جعل نقطة انطلاقة فى هذا العلم هى الاعتقاد اللاهوتى theological للجماعة الدينية ولا شك أن هذا يثير العديد من المشاكل فيما يتعلق بالكيفية التى يقوم بها الباحث بالدراسة من الدخول مع هذا يحتفظ بالموضوعية والتقييم الصحيح =

يكون الدين صفة مسبقة أم أنه علم اجتماع ديني The sociology of religion حيث يأتي الدين كاسم لاحق .

والواقع أن هناك اختلافا هاما بين هذين العلمين . فعلم الاجتماع ذو النزعة الدينية هو نوع من البحث يأخذ موجهاته واتجاهاته الأساسية من مصادر لاهوتية وليس من مصادر نظرية سوسيولوجية . ولهذا نقول أن الافتراضات النهائية لهذا العلم ليست داخل مجال علم الاجتماع . حقيقة ، قد يناقش علماء الاجتماع الاختلافات القائمة في التراتب الاجتماعي والمتضمنة لبعض الافتراضات المسبقة عن طبيعة الانسان ومكانته في المجتمع ، ولكن عالم الاجتماع ذو النزعة الدينية يستبعد بالضرورة مناقشة مثل هذه القضايا لأن مناقشاته وحججه تنتمي الى مجال آخر . وطالما أن موجهات علم الاجتماع ذو النزعة الدينية معترف بأنها خارجة عن علم الاجتماع وعن نطاق البحث السوسيولوجي . فإن فهم

= ، ينبغي استخدام المادة العلمية تدعيم معين ويرى ميل أن الفهم الذي يمكن الباحث الذي ينتمي الى دين أو لمجتمع معين أن يقدمه لا شك في أهميته لتفسير الجوانب الداخلية الموجهة للفعل الاجتماعي ، ولكن هذا لا يعني أن هذا الفهم هو فهم العضو ، وبمعنى آخر أنه ليس من الضروري أن يكون الباحث عضوا منتظما الى دين معين لكي يتسنى له فهمه .

Ibid., PP. 9 — 11.

نظير أيضا :

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*.
op. cit., PP. 10 — 11.

Le Bras, G., "Religious and Science of Religions" in J. Brothers (ed.) *op. cit.*, PP. 129 — 149.

Piulat, T., "Religious Sociology and its Aims", in J. Brothers (ed.) *op. cit.*, PP. 151 - 166.

مصطلح علم الاجتماع في هذا السياق هو إشارة الى منهج method أكثر من كونه نشاط عقلي مستقل (١٨) .

ولعل من أهم المسائل التي تواجه علم الاجتماع الديني هي النظر الى الظواهر الدينية باعتبارها خارجة عن البحث الانساني وتعلو أي تأثير من البيئة الاجتماعية ، ومن ثم فهي خارج نطاق أي علم امبريقي مثل علم الاجتماع ، ووجهة النظر هذه تستبعد امكانية ملاحظة الظواهر الدينية ، ولهذا فلن علم الاجتماع الديني يصبح أمرا مستحيلا . ويلاحظ هيل أن المناقشة هنا تتخذ شكل الدفاع عن الدين الذي ينتمي اليه الباحث والذي يحاول أن ينفى به عن البحث السوسيولوجي أو يحاول استخدام الطرق الخاصة بالبحث السوسيولوجي في دراسة التراث الديني للاخيرين (١٩) .

(١٨) يذهب هيل الى ان التفرقة بين هذين المصنفين توجد ايضا في فروع علم الاجتماع الاخرى وهناك تسميات مثل علم الاجتماع السياسي Political Sociology وعلم الاجتماع للصناعة Industrial Sociology وعلم الاجتماع للتربية Educational Sociology ، تمر بلا مناقشة ويتساءل ، هل الافتراضات الأساسية لعلم الاجتماع السياسي لا تعكس مداخل مختلفة لبعض الكتاب السوسيولوجيين الذين لهم اتجاهات سياسية معينة كذلك علم الاجتماع للصناعة ، كان يبحث تأثير مدرسة للعلاقات الانسانية وانتقد بسبب قبسوله بالمعيار الاداري القائل بالكفاءة وتحقيق أقصى إنتاج . ويرى هيل بالنسبة لعلم الاجتماع للتربية ان هناك اختلافا بين الفرعين Educational Sociology و Sociology of Education على اعتبار ان الاول يشير الى الاهتمام بالمسائل التربوية ، بينما يهتم الآخر بالمشاكل السوسيولوجية .

Hill, M., op. cit., P. 6.

(19) Hill, M., op. cit., P. 7.

هنا يشير هيل الى دراسة ورنر ستارك Werner Stark عن المسيحية في كتابه :

ان امكانية قيام علم اجتماع ديني تكمن في رفض الادعاء القائل بأن الدين ليس في متناول أدوات البحث الامبريقي المستخدمة في علم الاجتماع ، والاسس الذي يعتمد عليه علم الاجتماع الديني في هذا هو التسليم بأن الاعتقادات الدينية يعتقها ويتمسك بها الناس ويأخذ الجزء الخارجي أو المرئي منها أشكالا اجتماعية وطالما أن علم الاجتماع يدعى محاولة التوصل الى المعرفة النظرية المنظمة عن النشاط الاجتماعي والنظم الاجتماعية فليس هناك ثمة ما يدعو لعدم تطبيق هذا على ذلك الجانب من الانظمة الدينية . ومن ناحية أخرى ، فعلى الرغم من أن متطلبات علم الاجتماع تقتضي قيام الملاحظ باعطاء أحكام عن الجوانب المختلفة للظاهرة محل الدراسة ، فإن هذا المطلب لا يعني أن الباحث يستطيع التوصل في كل حالة الى تفسير كامل للجوانب المختلفة للظاهرة . بمعنى آخر ، ان ما يعتبر ذا معنى بالنسبة للفاعلين لا يمكن أن يفسر كلية في ضوء الاهداف التي يمكن أن تكون قابلة للقياس الامبريقي . فلو قصرنا البحث على تلك الأنشطة التي يمكن أن تقاس وتختبر فاننا نكون بذلك قد أسأنا فهم ما هو ذو معنى للفاعلين (٢٠) .

هذا ، ويمكننا القول بأن علم الاجتماع الديني هو واحد من العلوم

Stark, Werner, *The Sociology of Religion : A Study of = Christendom* (Routledge and Kegan Paul, London : Vol. 1. Established Religion (1966), Vol. 11. Sectarian Religion (1967) Vol. III. The Universal Church (1965) . Vol. IV. Types of Religions Man (1969).

وبلاحظ هيل أن ستارك خرج عن (دوره كعالم اجتماع عند مناقشته فكرة الكنيسة العالمية وأصبح مدافعا عن المسيحية) .

Ibid., P. 8.

(20) Hill, M., *op. cit.*, PP. 14 - 15.

أنبى تهتم بدراسة الدين ، وان كان هناك مداخل عديدة تحاول استخدام مناهجها وطرقها الخاصة^(٢١) في دراسة الظواهر الدينية . وقد يبدو عالم الاجتماع مهملًا لبعض المداخل والطرق الخاصة باصدار التقييم ، من ذلك مثلا ، رفضه اصدار حكم بشأن مشكلة ما يمكن اعتباره وحيا صادقا . ان موقف عالم الاجتماع ينبغي ألا يفهم على أنه يرى ضرورة رفض امكانية اصدار مثل هذا النوع من الاحكام ، ولكنه يرجع الى أنه ليس مؤهلا لاصدار هذا الحكم وقد نجد اللاهوتى أو الانسان المؤمن قادر على اصدار مثل هذه الاحكام ، ولكن كلاهما بادعائه ذلك يكون خارج عن مجال علم الاجتماع . ولا يعنى هذا أن عالم الاجتماع لا يهتم بالادعاءات اللاهوتية وخاصة الادعاءات التى تناقشها الجماعات الدينية المتنوعة داخل نفس التراث الدينى ولكن اهتمامه بها يرجع الى أنه يعتبرها وقائع اجتماعية لا يمكن أن يفصل بينها .

ولا يعنى هذا أنه من المستحيل أن يكون الباحث مؤمنا ، وفي الوقت نفسه عالم من علماء علم الاجتماع الدينى . والحقيقة أن وجود كثير من علماء الاجتماع فى هذا الميدان مع انتمائهم الى أنساق اعتقادية متباينة يحض ذلك الرأى . والاعتقاد بعكس هذا يدعونا اذن الى التشكك فى علم الاجتماع فى عمومه خاصة وأن علماء الاجتماع فى معظم الاحيان أعضاء فى نفس المجتمعات التى يدرسونها . وفي الوقت نفسه يقبنى عالم الاجتماع دورا معينا فى أبحاثه . وهذا الدور محدد جزئيا باطار نظرى

(٢١) يرى P. H. verijhof أن علم الاجتماع الدينى ليس علما دينيا ، ولكنه علم سوسيولوجى ، اى للدراسة العلمية للكائنات البشرية وعلاقاتها للجماعية ، ويعتبر الدين موضوعا مناسباً لهذه الدراسة طالما أنه يساعد على استخراج نتائج عن العلاقات الانسانية .

Verijhof, P., H., "What is the Sociology of Religion," in J. Brothers, (ed.) *Readings in Sociology of Religion* Oxford : per gamon press, 1967. P. 29.

يطور فروضه من خلاله • ومن ناحية أخرى يتحدد دوره بالتقييم للنقدى الذى يمارسه علماء الاجتماع وتطبق تلك المقاييس على عالم الاجتماع المؤمن بشدة أكثر من زميله الذى لا ينتمى لاي نسق اعتقادى • ولهذا بوجه النقد الى ستارك Stark وكتابه عن علم الاجتماع الدينى الذى عالج فيه المسيحية وذلك لانه تعدى دوره كعالم اجتماع ليكون مدافعا عن إحدى الجماعات المسيحية (٣٣) •

والخلاصة أن علم الاجتماع الدينى يصبح ممكنا لو أنه تجنب الادعاءين التاليين :

الاول ، رفضه وجهة النظر القائلة بأن الدين يعتبر تجربة انسانية منتظمة ومستقلة بنفسها ، وأنه نشاط لا يخضع للتأثيرات الاجتماعية ، ومن ثم فهو لا يخضع للطرق الامبريقية المستخدمة فى علم الاجتماع • والادعاء الثانى ، وهو الذى يفترض أنه من الضرورى ارجاع الدين الى عناصره الحقيقية التى يمكن أن نجدها كامنة فى البيئة الاجتماعية والاقتصادية للذين يؤمنون به • وهذا معناه أن علم الاجتماع سوف يتخذ بالضرورة شكلا نقديا للدين • ان علم الاجتماع الدينى اذا ما أراد أن يحقق وجوده عليه أن يتبنى وجهة النظر المعتدلة التى تدعى أن التفسير السوسيولوجى ان هو الا واحد من المداخل التى تدرس الدين ، وهو فى هذا لا يهتم باصدار أحكام أساسية بشأن ما اذا كان الدين محل الدراسة حقيقى أم أنه غير ذلك اذ يقوم المدخل السوسيولوجى للدين على أساس الاعتراف بأن الواقع ذو المعنى بالنسبة للذين يعتقدون أشكالا دينية معينة يشكل مجالا أساسيا للبحث السوسيولوجى ، وهو ما نطلق عليه علم الاجتماع الدينى •

(22) Hill, M., *op. cit.*, PP. 15 - 17.

د (علاقة علم الاجتماع الدينى بطوم الدين الاخرى :

من الملاحظ أن الانسان يثير من آن الى آخر عديد من التساؤلات التي تنطوى على المعنى الحقيقى لحياته ومصيره • فقد يتساءل عن سبب وجوده فى هذا العالم ، وما اذا كان ينتمى الى عالم آخر ، واذ كان الامر كذلك ، فما هى طبيعة هذا العالم الآخر • والواقع أن هناك دافعا قديما وقويا للعثور على اجابة عن هذه الاسئلة • وفى محاولة الوصول الى تلك الاجابة ، تؤكد الاديان وجود عالم آخر غير الذى نعرفه وهو العالم « الماورائى » a realm of beyond لهذه الطبيعة • ويؤكد August K. Reischamer بأن هناك اعتقادا تؤكد معظم الاديان مؤداه أن العالم الذى نخبره بالحواس ليس هو كل الحقيقة ، بل أن هناك عالما آخر فوق الحواس World Super — Sense يتسم بالواقعية ويمثل الجانب العميق من الحقيقة (٢٣) •

وقد ظهرت الاديان للاجابة على كل التساؤلات ، وفضلا عن تقديمها الاجابات الفكرية على التساؤلات المشار اليها فهى تتطلب بعض الممارسات الشعائرية ، ولهذا يعد الاعتقاد والممارسات الدينية من أهم السمات المميزة للمجتمع الانسانى • ولم يكتف الناس بالصلاة والعبادة والتضحية بل أخذوا يعمقون فكرهم عن تلك الاسئلة ، ومن هنا ظهرت الدراسات الخاصة باللاهوت Theology ، وفلسفة الدين Philosophy of Religion ومقارنة الاديان Comparative Religion • وخلال القرن الماضى ظهر علم الاجتماع بادعاء جديد لدراسة الظاهرة الدينية متمثلا فى الدراسة الاجتماعية للدين والتي تحاول أن تجعل منه دراسة وضعية اجتماعية •

(23) Berger, H., Luckmann, T., "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge, *op. cit.*, PP. 417 - 427.

ويرى روجيه باستيد إمكانية وجود علم اجتماع ديني وذلك لاعتبارين :
الاول ، اننا نرى في الدين رابطة بين الجماعة الانسانية والاله . والثاني ،
أن الجماعة الانسانية تتفق على عقائد معينة وتشارك في الطقوس الخاصة
بها ولما كان علم الاجتماع هو دراسة الجماعة الانسانية ، فقد أخذ يهتم
بالدين على أنه أحد المقومات الأساسية للجماعة الانسانية (٢٤) .

ولقد تطورت الدراسات الخاصة بالدين ، وتبين أن لعلم الاجتماع
الديني موضوعا خاصا به وهو دراسة تكون الدين وتطوره ، ودراسة
النظام الديني وعناصره وكيف يعبر هذا الدين عن حياة الجماعة وتطورها .

وفي البدايات الاولى للتفكير في علم الاجتماع الديني ، نجد امتزاجا
واضحا بين علم الاجتماع الديني وتاريخ الاديان المقارن . فقد ذهب
البعض الى أن « أبحاث علم الاجتماع الديني انما تتصل بها في تاريخ

(٢٤) باستيد ، (روجيه) مبادئ الاجتماع الديني . ترجمة محمود قاسم .
القاهرة . مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥١ . ص ١١ . يذهب روجيه باستيد
الى تحديد مجال الدراسة في علم الاجتماع الديني بقوله : (. ان الفكرة التي
يكونها للناس لانفسهم عن وجود علاقة بينهم وبين آلهتهم ، والتي تختلف
صورها من عصر الى آخر ، تصلح أن تكون موضوعا لدراسات مشروعة . ولكنها
لا تعبر بأي حال عن علاقات اجتماعية يمكن الكشف عنها بطريقة موضوعية
وحينئذ فليس ثمة مجال لدراسة المجتمع الذي يتكون من الآلهة والبشر ، بل
هناك مجال لدراسة الافكار التي قد يكونها الانسان لنفسه عن مثل هذا
المجتمع . وهنا ننقل في هذا الحال الى الفكرة الاخرى التي يقول بها علم
الاجتماع الديني وهي الفكرة التي يكونها لنفسه من يدرس الجماعات التي تنشأ
على اساس الاشتراك في العقائد والمعاملات . وتلك هي فكرة الاكثرية للساحقة
من علماء الاجتماع) . المرجع السابق ، ص ١٢ .

الآحيان المقارن وفي دراسة الاجناس مبتدئين من الاجناس غير المتحضرة
وفي الاساطير حيث تعبيرها عن حقائق اجتماعية ، ثم لا ينبغي أن نهمل
انظواهر الدينية المعاصرة » (٢٥) .

ولعل المنهج المقترح للدراسة الاجتماعية للدين قائم على أساس « عقد
المقارنات الدقيقة بين تلك الظواهر وظواهر الحياة البدائية لتدل دلالة
واضحة على كثير من خفايا تلك الحياة » كذلك فإن استخدام الاحصاء
يساعد على تفهم الظواهر الدينية . ولكن هناك محاذير ترد على
استخدامنا للاحصاءات، حيث أن تلك الاستخدامات . « تؤدي الى نتائج
خادعة ، اننا نفسرها في ضوء تجربتنا الدينية الخاصة وهذا يؤدي الى
خطأ عظيم في المنهج » والمنهج المقترح الذي ينبغي تطبيقه هو المنهج
المقارن مع تجنب : (أ) جمع التفصيلات المتشابهة (ب) الاسراف في
استخدام عملية التحليل ، (ج) الابتعاد عن مشاهدة التشابه بين الظواهر
الدينية (٢٦) .

ولكن كيف يمكن التمييز بين هذا الفرع الجديد من المعرفة — علم
الاجتماع الدينى — وبين اللاهوت والفلسفة والدين المقارن (٢٧) .

(٢٥) للنشار ، (على سامى) مرجع سابق ، ص ١٨ .
(٢٦) المرجع السابق . ص ١٩ ، ٢٠ — راجع التشابه القائم بين هذا .
وبين ما كتبه روجيه باستيد . المرجع للسبق ص ١٩ — ٢١ .
(27) Reischaur, A., K., *The Nature and Truth of the
Great Religions*. Rutland : C. E. Tuttle co.. 1966., P. 2.

انظر أيضا .

للخشاب (احمد) مرجع سابق ، ص ٣٧ — ٤٩ .

Rhoades, D., H., "What Social Science has Done To Religion," *Numen* Vol. IX, Jan. (1962) PP. 69 - 80.

= Hvidtfeldt, A., "History of Religion, Sociology and Soci-

ولنبداً بالتفرقة بين عالم الاجتماع ورجل اللاهوت • فاللاهوتى يبدأ من الاعتقاد فى المقدس divine ويحاول أن يجد متضمنات هذا بالنسبة للحياة الانسانية ، وكيف تساعد التجربة الانسانية فى فهم طبيعة هذا الكائن المقدس • كذلك ، فان اللاهوتى يتميز بكونه مفكراً داخل تراث دينى معين ، يتركز اهتمامه الاول على الحقيقة كما يراها ، أو كما تراها ثقافته الدينية ، كما أنه قد يهتم فى الدرجة التالية ، بالاديان الاخرى وذلك من خلال علاقتها بما يعتقد فيه • أما بالنسبة لعالم الاجتماع فقد يكون له معتقد دينى أو قد لا يكون ، والبيانات التى يتعامل معها قد تكون مستمدة من نسق دينى واحد أو من عدة أنساق دينية أخرى : سواء كان يدين بها أو يدين بها الآخرين • فقد يعمل عالم الاجتماع فى مجال محدود مثل التحليل الدقيق لفرقة دينية أو يحاول تطوير نظرية عن الدين والمجتمع ، فمهمة عالم الاجتماع الرئيسية هى فهم « المعنى » المستمد من النسق الدينى لمجتمع معين ، وتداخل الدين مع البناء الاجتماعى ومع الجوانب اللادينية من الثقافة مثل السحر ، والعلم والتكنولوجيا • وقد يؤثر مثل هذا النوع من الدراسات ، مثله فى ذلك مثل أى دراسة اجتماعية أخرى ، على الوضع الدينى الشخصى لعالم الاجتماع • سواء قاده الى الافضل أو الى الاسوء • وحديثنا عن عالم الاجتماع يتأدى بنا الى الحديث عن مشكلة التحيز وحكم القيمة التى تبرز فى هذا المجال كما هى فى أى دراسات لاي جانب اجتماعى آخر ، الا أنه من المتطلبات الرئيسية لعالم الاجتماع الدينى أن يضع نفسه فى عقل المؤمن دون أن ينتمى الى معتقده ، حتى ولو كان عالم الاجتماع من الذين ينتمون الى الدين محل

ology of Religion", *Tomans*, Vol. 7 (1971) PP. 75 - 89. =
Reiss, P., J., "Science and Religion in the Evolution of
Sociological Association," *Sociological Analysis* Vol. 31
(Fall 1970) No. 3, PP. 119 - 130.

الدراسة فإنه يحتاج الى التراجع قليلا للوراء عن ما يعتنقه لكي يفكر
كعالم اجتماع^(٢٨) .

وعلى الرغم من اختلاف الموقف الفكرى والاهتمام لدى كل من عالم
الاجتماع واللاهوتى الا أن هناك تداخلا في اهتمامات كل منهما : فإذا
كان اللاهوتى يحلل التجربة الانسانية من أجل اكتشاف طبيعة الله من
خلالها والتعرف على أفعاله في هذا العالم ، فإن عالم الاجتماع يعتقد أنه
يمكن من خلال تحليل تجارب خاصة بمجتمعات معينة ، توضيح أنساق
الاعتقادات والممارسات المرتبطة بها . ولو نظر الى دين معين على أنه
«وهم» فإن الاشكال الخاصة بهذا الوهم يمكن أن تكون واضحة بالرجوع
الى بناء المعرفة في مثل هذا المجتمع ، ومن ناحية أخرى : اذا كان هذا
الدين حقيقيا ، فإن صدقه يمكن ادراكه والتعبير عنه من خلال خبرة
الحياة داخل بناء معين وعند مستوى معرفى خاص . وهكذا فإن عمل عالم
الاجتماع يعد اسهاما يسهل مهمة اللاهوتى وذلك من خلال استعراض
نسق المعتقدات في سياقه الاجتماعى . ان الاهتمام بتطور نسق اعتقادى
معين في مجتمع ما ، يختلف عن الاهتمام بمشكلة صدق وتماسك النسق
الاعتقادى . وتجاه هذه المشكلة اللاهوتية . يقف عالم الاجتماع
صامتا^(٢٩) .

أما عن فيلسوف الاديان فهو يشارك اللاهوتى في مشكلة الصدق ،
ولكن دون أن يكون ملقما بنسق دينى معين . والفيلسوف باعتباره

(28) Scharf, B., R., *The Sociological Study of Religion*
N. Y. : Harper Torchbooks, 1970. PP. 11 - 12.

(29) Scharf, B., R., *The sociological Study of Religion* op-
cit., P. 12.

ميتافيزيقي يناقش حجج وجود وعدم وجود الله ، وكأبستمولوجي فهو
يهتم بمعنى الاديان وأن الناس يمكن أن يعرفوا الله سواء عن طريق
الوحي أو اللاهوت الطبيعي أو طرق أخرى . وهو في النهاية كمنظر
اخلاقي ، يهتم بالعلاقة بين الدين والاخلاق ، وهنا يقوم بتحليل علاقة
الدين بالبناء الاجتماعي فيظهر التشابه بين فهمه وفهم عالم الاجتماع .
الا أنه يمكن القول بأن فيلسوف الاديان يختلف عن عالم الاجتماع في أن
معظم نظريات الدين جاءت ضد مشكلة أنواع المعرفة التي يمكن أن يكتسبها
الناس وكيفية حدوث ذلك . وبينما نجد أن عالم الاجتماع يمكن أن
يستحث المنظر الاخلاقي وذلك بتقديم — بيانات جديدة — أو منظمة
بطريقة جديدة عن القيم والمعايير ، فقد يثار عالم الاجتماع من الفيلسوف
فيدرك بطريقة كلية أى نظرية معرفية تتضمنها أعماله . وهكذا فإن علماء
الاجتماع الوضعيين الذين يعملون في مجال الدين قد انتقدوا لادعائهم أن
المناهج المناسبة لدراسة موضوعات العالم الطبيعي يمكن أن تكون صالحة
لدراسة الانساق الرمزية مثل الدين والسحر (٣٠) .

أما عن علاقة علم الاجتماع الديني بالدين المقارن فهناك اتصال شديد
بينها ، فبالإضافة الى التراث الهائل في مجال الاديان المقارنة ، فأننا
لا يمكن فصل هذا التراث في أشكاله القديمة أو الجديدة عن علم الاجتماع
الديني . ومن ناحية الاختلاف القائم بينهما ، فهو من جهة ، يدور حول
الدراسة ، وذلك من حيث تحديد محتوى الانساق الاعتقادية والشعائرية
والاخلاقية ومن جهة أخرى فيما يتعلق بتحديد مكان هذه الاعتقادات
والشعائر والانساق الاخلاقية في سياق أبنية اجتماعية معينة . ويعتقد

(30) Scharf, B., R., *The Sociological study of Religion op. cit.*, PP. 12 - 13.

عالم الاجتماع ، أنه على الرغم من أن وضع قوائم أو مقارنات العناصر الدينية يعد أمرا مفيدا في بيان عمومية ودوام بعض الموضوعات الخاصة بالاديان الا أنه يعتقد كذلك، أن فهمنا قد يزداد وذلك من خلال دراسة هذه الانساق الاعتقادية في سياقها الاجتماعي (٣١) .

(31) Scharf, B., R., *The sociological study of Religion* op. cit., P. 13.

أنظر أيضا :

Gualtieri, A., R., "What is comparative Religion Comparing The Subject Matter of Religious studies", *Journal for the Scientific study of Religion*. Vol. VI (April 1967) No. 1 PP. 31-39.

٦ - خاتمة :

بعد هذا العرض عن الدراسة العلمية للدين ودعوى علم الاجتماع الدينى ، نقول أن الدراسة العلمية للدين تمسكنا ببعض الافتراضات الأساسية عن الدين ، ولا ندعى أن مثل هذه الافتراضات صادقة ونهائية . ولكن نتساءل ببساطة : هل يستطيع المرء منطلقا من هذه الافتراضات أن يقول أى شىء مفيد وله قيمة عن الدين ؟ والواقع أنه ليس هناك ادعاء فى مجال الدراسة العلمية للدين بأن هذا هو الطريق الوحيد الذى يمكن أن تدرس البيانات من خلاله . كما أنه لا يوجد ادعاء بأن كل ما يمكن أن يقال عن الدين يمكن دراسته عن طريق العلم . فكل ما هنالك هو التأكيد على أن مناهج العلم الموضوعى يمكن تطبيقها على الظواهر الدينية . وهذا يعنى أن الدين عندما يفحص من خلال إطار العلم ، فإنه يعامل وكأنه جزء من العالم الطبيعى الخاضع لقوانين العلة والمعلول وتطبق عليه قواعد المنطق . وليس هناك أى سبب يجعل العالم يقف حائرا بين الموضوعية والذاتية ، أى ينظر الى الدين على أنه بطريقة أو بأخرى يختلف عن أى عمل علمى آخر . فالباحث يحتاج بطبيعة الحال، الى أن يكون عالما متواضعا ، ذلك لأن موضوع الدراسة يتميز بالتعقيد الشديد . فمما يمكن أن يقال بثقة عن الدين على أساس من المعرفة الحاضرة قد لا يشك أحد فى أهميته إذا ما قورن بما يقال عن الدين من مداخل غير علمية أخرى ولا يعنى هذا أن ينزلق العالم فى اعطاء أطر مرجعية تقييمية : فقد تكون الإجراءات التى اتخذها غير مناسبة لحل المشاكل التى ظهرت من استخدام مداخل أخرى . فما يمكننا قوله بكل صدق ، أن هذه الأشياء صادقة تحت مجموعة معينة من الظروف ولا شك أن استجابتنا الدينية للحياة ، قد يكون لها معنى لو أنها أسست على الفهم الصادق للعلاقات التى تربط

الدين بالمجتمع ، لا على الجهد بها . وكما سوف نرى فان علم الاجتماع
الدينى تنمة قيمة ليس فقط لعلوم الدين الأخرى ، ولكن أيضا للمطلب
الدينى نفسه (١) .

ولكن هل يمكن دراسة الدين من الداخل أو من الخارج ؟ بمعنى آخر ،
هل نطبق المناهج المعيارية أو الوضعية فى دراسة الدين ؟ وللإجابة على
هذا السؤال يعطى لنا ينجر المثال التالى : لو افترضنا أن كاتباً بدل كل
جهد فى إعداد كتاب عن الفن ويحاول فيه أن يحلل قيمة شخصية الفنانين
ويصف علاقاتهم بأنواع مختلفة من الجماعات المحقة : ويحاول أن يربط
بين الفن والمسائل الاقتصادية والسياسية . فى هذه الحالة قد يندمى
القراء ويتساءلون عما حدث لجوهر الموضوع ، أعنى الفن ببساطة
ووضوح . هذا فضلاً عن أن معظم المهتمين بالفن قد يكونوا غير سعداء
بهذا التحليل وهذه النظرة الخارجية التى لم تقيم أو تحاول أن تبين
بطريقة حيوية بعض الصفات العاطفية للتجربة الفنية . ونفس الاعتراض
ربما يثار حول الجهد الذى يبذل لدراسة الدين « عن بعد »
at a distance . فقد يفقد هذا المدخل الكثير من الأمور الهامة التى
يمكن أن يقال عن الدين أو التجربة الدينية . وبطبيعة الحال ، فان أحداً
لا يستطيع أن يرى من الخارج ما يغطيه زجاج عاكس . وعلى الرغم من
أن ينجر يترك للقارئ أن يجيب عن التساؤل ، الا أنه يقول ، « اننى
سوف أحاول دراسة الدين من خلال منظور علم الاجتماع ،
والانثروبولوجيا ، وعلم النفس الاجتماعى . أى سوف أنظر الى الدين
كأحد العمليات الأساسية فى الحياة الاجتماعية » (٢) . والحق أن هذا

(1) Yinger, J., M. *Sociology Looks at Religion op. cit.*,
PP. 12 - 13.

(2) *Ibid.*, P. 17.

المدخل جزئى ومتواضع . الا أنه قد يعنى فهما الكلى لمعنى الدين اذا ما اعترفنا بإمكانياته . ويعترف ينجر بأن فشلنا فى استخدام مصادر العلوم الاجتماعية المعاصرة سوف ينعكس على فهمنا للدين .

هذا ، وسوف نركز مناقشتنا فى الفصول التالية على علم الاجتماع الدينى ، تطوره التاريخى ، موضوعه ، ومنهجه ، مجالاته وكيفية استخدام المنهج السوسولوجى فى دراسة الظواهر والنظم الدينية .

الفصل الثاني

التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني

التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني

١ - تمهيد

٢ - السرواد

- أ (أوجيست كونت : الدين وطفولة الانسانية •
- ب (هربرت سبنسر : الدين والمبدأ الحيوي •
- ج (جيمس فريزر : الدين والسحر والطبيعة •
- د (إلب شميدت : الديانات البدائية والتوحيد •
- هـ (هوبنوس : الدين والأخلاق •
- و (أميل دور كايم : الدين والعقل الجمعي •

٣ - إسهامات أخرى :

- أ (هوبرت وموس : الشعائر والحياة الاجتماعية •
- ب (مالاينوفسكي : الجانب السحري والعقلي في السلوك البدائي •
- ج (ماركس : الدين والوعي الطبقي •
- د (ترولتش : تصنيف للتعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية •
- هـ (باريتسو : نسبية الظاهرة الدينية •
- و (لابراس : الاتجاه السوسيوجرافي في دراسة الدين •

٤ - خاتمة :

١ - تمهيد

لا شك في أن الدراسة السوسيولوجية للدين تدين بالكثير من الفضل لعدد من الباحثين في مختلف فروع المعرفة ، فقد أثرى رجال اللاهوت والفلاسفة والمؤرخون وعلماء السياسة المعرفة السوسيولوجية عن الدين . ويميز روبرت بللا R. Bellah بين اتجاهين أساسيين أثرا بشكل واضح في التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني . وهذان الاتجاهان هما : الاتجاه العقلاني Rationalist ، والاتجاه اللاعقلاني Nonrationalist (١) . وكل من الاتجاهين له جذوره في تاريخ الفكر الغربي . اذ شهد القرن الثامن عشر بلورتهما ، كما كان لهما نتائج هامة في القرن التاسع عشر ، وما زال تأثيرهما مستمرا في كثير من جوانب المعرفة .

وارتبط التراث العقلاني بظهور الفكر العلماني والمذهب الشكّي skepticism في إنجلترا وفرنسا ابان القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وقد أدى ذلك الى ظهور الاتجاه اللاعقلاني كرد فعل للاتجاه العقلي . وباختصار ، فإن الموقف الذي يتخذه العقلانيون ، مؤداه أن كل ما هو لا عقلي لا يمكن دخوله تحت حدود التحليل العقلي ولكن ينبغي أن ينظر اليه باعتبار مؤثر على السلوك الانساني ، رغم أن كثيرا من الباحثين يتشككون في أن قد يكون ممكنا ومفهوما بالنسبة للعامة . وهكذا فهم يعتقدون أن المبادئ المنافية للعقل في الدين القائم قد جاءت الى الوجود بسبب جهل رجال الدين ومغالطاتهم المتعمدة ، أولئك الذين يخدمون

(1) Bellah, S., "Religion : The Sociology of Religion"
International Encyclopaedia of Social Science PP. 406-413.

أغراضهم وأغراض أسيادهم من الحكام العلمانيين ، ذلك أن وراء
الاشكال التاريخية المناهية للعقل هناك دين فطرى أو طبيعى يتفق مع
مقتضيات العقل .

ويعد روسو Rosseau وكانت Kant من المشايخين لفكرة وجود
دين مستقل يتميز عن أى عقيدة تاريخية . وقد بنى روسو اعتقاده هذا
على أساس الاعتقاد الدينى فى الطبيعة الانسانية ، بينما ذهب كانط الى
أن هذا مرده متطلبات التجربة الاخلاقية أكثر من استقاده على الحنج
الادراكية البحتة .

ومن جهة أخرى يؤكد التراث اللاعقلانى ، والذي تطور أساسا فى
ألمانيا ، على أن الدين مستقل بنفسه وقائم بذاته ، Sui-generis فيذهب
هردر G. Herder إلى أن الدين يقوم على التجربة الخاصة والمشاعر
بدلا من العقل . وقد عبر شلاير ماخر F. Schleiermacher عن هذا
الاتجاه بوضوح ، حيث يرى أن الدين لا ينظر اليه على أنه نوع من
« الفلسفة الجافة » أو على أنه « نسق أخلاقى بدائى » ولكنه حقيقة
بذاته . فالدين عنده ، ليس قائما فى المعرفة ولا فى العقل ولكن فى المشاعر
feelings ، أكثر من هذا فهو يعتقد أن الدين مستمد أصلا من الاحساس
بالتبعية المطلقة . وعلى أية حال فإن كلا من هردر وشلاير ماخر يرفضان
أى فهم عقلى للدين ويعارضان البحث عن دين طبيعى عالمى يتميز بأن يحمل
فى ذاته دليل عقلانيته . بينما تلت المدرسة الألمانية على النقيض من ذلك
وتصر على معالجة الاشكال الخاصة من الثقافة والاديان فى متنوعها
التاريخى .

وفى الوقت الذى لربط فيه الاتجاه اللاعقلانى فى معالجة الدين
بتطور الفلسفة المثالية فى ألمانيا ارتبطت المعالجة العقلانية للدين بظهور

توضعية positivism في فرنسا والنمعية Utilitarianism في إنجلترا خلال القرن التاسع عشر وبظهور التاريخيه historicism . وقصت على هذه الفواصل وسيطرت على الفكر العربي في كل من إنجلترا وفرنسا وألمانيا . فأخذت العقلانية في فرنسا وألمانيا شكلا تاريخيا جديدا هو التطورية evolutionism . ويمكن النظر الى قانون الحالات الثلاث عند كونت على أنه مثال لهذا الاتجاه . اذ ينظر كونت ، كما سوف نرى ، الى اللاهوت على أنه كان مناسباً لنطفولة الانسانية . ولهذا فكلما زادت قدرة الانسان الفكريه على الفهم استبدل الدين بالفلسفة وأخيرا استعان بالعلم بدلا من الفلسفة . وعلى الرغم من ان كونت قد اتجه اتجاهها جديدا يطلق عليه الآن الاتجاه الوظيفي . أخذ فيه على دور الاعتقادات والتعائير في التضامن الاجتماعي وضبط المشاعر الشخصية . وبينما يرى كونت ، وأتباعه خاصة دور كيم ، أن هناك جوانب لا عقلية في الدين يجده يذهب الى أن الدين يمثل جانبا هاما في الوجود الانساني . وهذا يعد تأكيداً من جانبه على العوامل الادراكية في مغزيتته من التطور الديني .

وفي إنجلترا طور سبنسر مدخلا تطوريا عن الدين وحاول تيسلور أن يفسد التطور الديني للانسانية من خلال المدخل التطوري ، فهو يرى أن هناك تطورا من المبدأ الحيوي الى التعدد الى الوحدانية . وكل هذه مراحل يمر بها الفكر الانساني أيضا . كذلك نجد أن فريزر اتحد نفس المدخل وقام بجمع العديد من البيانات عن مجموعة من التعائير ونسق القرابة والتضحية الانسانية وشعائير الخصوبة . . . الخ ونادى بمعالجته هذه الموضوعات بمطور مختلف .

ويعد دالتي Dilthy من أتباع مدرسة سلاير ماجر . حيث أكد على الطبيعة الداخلية للدين والتي لا يمكن تشويهها . ويرى ضرورة أن يكون هناك فهم داخلي للأشكال المختلفة للدين . والحق أن هذا الاتجاه قد

أدى مباشرة الى ظهور علم الاجتماع الدينى متمثلا فى أعمال ترولتش Troeltsch وماكس فيير . وكذلك فقد تبنى رودولف أوتر R. otto اتجاها فينومينولوجيا فى كتابه عن فكرة المقدس ، متأثر فى ذلك بأعمال شلاير ماخر وأكد على أن الدين شىء قائم بذاته . والتجربة الدينية، كما يرى أوتو ، يمكن أن تفهم فينومينولوجيا ولا يمكن أن تفسر . هذا ، ونجد نفس الاتجاه عند فان دير ليو Van der leeuw وذلك فى كتابه عن جوهر ومظاهر الدين وفيه تتصل من كل النظريات السابقة فى تفسير الدين . على أية حال ، اذا كان التراث اللاعقلى قد أكد على الطبيعة الخاصة للتجربة الدينية ، الا أنه لم يقدم لها تفسيراً بينما قدم التراث العقلى طرقاً عديدة لتفسير هذه التجربة ، ولكنه فى نهاية الامر كان قد فلتها الى أجزاءها المكونة . ومع بداية هذا القرن ، تخطى كثير من المفكرين عن هذه المواقف الفكرية ، وبدأوا فى تبنى مداخلا أكثر تناسبا مع طبيعة الظاهرة الدينية . ومع ظهور الماركسية ، فهم الدين على أنه ايديولوجية؛ اما أن تدافع عن الوضع الراهن ، أو تكون بمثابة سلاح النضال السياسى والاقتصادى . وسوف نناقش هنا أهم النظريات التى ساهمت بشكل مباشر فى تطور علم الاجتماع الدينى .

٢ - الرواد

١ (أوجست كونت : الدين وطفولة الانسانية •

لقد طبع أوجست كونت علم الاجتماع منذ بدايته بفلسفته الوضعية، ولا شك أن هذا انعكس على اتجاه علم الاجتماع الدينى في مراحله الاولى، فالفلسفة الوضعية تدعى أن الحقائق الاجتماعية يجب أن تعامل كأشياء، وأن الباحثين في هذه الاشياء يجب أن يتبنوا مدخلا موضوعيا، وبهذا يمكن التوصل الى تعميمات امبريقية تستمد منها القوانين المفسرة للمجتمع وظواهره • وهذه القوانين من نوعين الاول خاص بقوانين الاستقرار الاجتماعى Social Statics والآخر خاص بقوانين التغير الاجتماعى Social dynamics وقدم لنا كونت قانونه الشهير المسمى بقانون الحالات الثلاث law of the three stages ليعين قيمة المراحل التى مرت بها الفكر حتى بلغ الحالة الراهنة • نيشير قانون الحالات الثلاث الى تقدم أو تطور تدريجى فى الفكر الانسانى ينظر اليه كونت ككل • فالمجتمع ينتقل من الحالة الاولى والتى يتميز فيها فرع من فروع المعرفة بأنه يعكس نظريات أو آراء لاهوتية الى المرحلة الثانية وفيها يفسر الفكر الانسانى كل الظواهر من خلال أفكار ميتافيزيقية مجردة، وأخيرا توصل الفكر الانسانى فى مرحلته الثالثة الى التفكير العلمى أو الوضعى كأساس لكل العمليات الفكرية • وهذه المرحلة الاخيرة، كما يرى كونت، تتميز بأنها نهائية وحتمية • فالتفكير الوضعى يفسر الظواهر بالقوانين التى تحكم عملها • وقد أعطى كونت فكرة واضحة عن الهدف النهائى للوضعية عندما أشار الى كيف أنه فى كل مرحلة من المراحل الثلاثة يبلغ الفكر الانسانى النقطة النهائية للتطور، وبعدها فى المرحلتين الاولى والثانية يتم التحول والانتقال الى المرحلة التالية فقد كانت قيمة التطور الذى

وصلت اليه المرحلة اللاهوتية ٤ . هو تطور مفهوم التوحيد ، وفي نهاية المرحلة الميتافيزيقية توصل الفخر الأسباني الى أن الطبيعة من أمم م الاسباب المفسرة اكل الظواهر . وفي المرحلة الوضعية يمكن أن ننويع أن كل الظواهر الخاصة تقع تحت الحقائق الكبرى مثل قانون الجاذبية الذي يفسر العديد من الظواهر (١) .

وهذه المراحل الثلاثة ضرورية ويتبع كل منها الآخر ، كما أن المرحلة اللاحقة تصحح أخطاء المرحلة السابقة . ويعتقد الوضعيون أن تقدم علم الاجتماع يعتمد أساسا على رفض الفخر البحث في المسائل التي لا يمكن الاجابة عليها مثل المعنى المطلق واصل وهدف الحياة . . . الخ . لذلك ينادى المؤسسون بالانصراف إلى اجابة على الأسئلة العملية بلاثية ، للملاحظة . ولعل تقدم العلوم الطبيعية راجع أساسا إلى ابتعادها وانفصالها عن الاعتبارات الدينية والميتافيزيقية . ويرى كونف أن علم الاجتماع يستطيع أن يحقق هذه العلمية إذا جرد نفسه من عبء الاعتبارات . وبلا شك فقد ساعد هذا الاتجاه الوضعي على ظهور نظريات تفسر الدين على أنه نوع من التخليط الاجتماعي ، أو نوع من التفكير والافعال الرمزية أسى فهمها أو نسيت معانيها . ولهذا نجد تنيرا من النظريات التي تعبر أصلا عن الاتجاه الوضعي ، مثل نظريات سبنسر ، تايلور ، فريزر . ودور كيم تتفق جميعا فيما بينها على أن الناس لا يدركون فيديهم حقيقة خارج أنفسهم ، ولنتهم نظرا لبعض جوانب

(١) انظر .

Comte, A., *The Positive philosophy* trans by H. Martineau, 1853.

انظر ايضا

Card, E., *The Social philosophy and Religion of Comte* - Legow James Maclehose and Sons, 1882

الوجود الانساني الغامضة ، يتخيلون وجود الارواح والالهة والقوى فوق الطبيعية ، وبهذا يخضع تفكيرهم للنواحي الانفعالية⁽²⁾ .

وقد شجعت الوضعية التركيز على النظريات الخاصة بالتطورية الاجتماعية ، وقد أدى هذا الى التطبيق الناجح للأفكار التطورية في الجيولوجيا والبيولوجيا خلال القرن التاسع عشر ، كما كان هناك تأثير آخر جاء من تراكم قدر هائل من البيانات المتاحة عن طريق الاكتشافات والتجار والحكومات الاستعمارية ومن البعثات التبشيرية في كل مكان من العالم . فبينما كان الباحثون في الدين المقارن يقارنون الاديان ذات الرسالات السماوية للشعوب المتحضرة ، فإن علماء الاجتماع بناء على هذه البيانات ، أصبحوا قادرين على معرفة الكثير عن الشعوب البدائية في أفريقيا وأمريكا وآسيا وأستراليا . وطالما أن أديان هذه الشعوب المختلفة يمكن أن توصف وتصنف وكذلك بناءهم الاجتماعي والتكنولوجيا الخاصة بهم فمن الممكن إذن أن نبين أنواع الاديان المتصلة بكل نوع من الابنية الاجتماعية أو التكنولوجيا ، وطالما نظر الى التكنولوجيا على أنها عامل تقدمي في التطور الانساني ، فمن الممكن أن نجد مجتمعات بدائية في العصر الحديث ، تتميز بقدر ضئيل من التكنولوجيا ، والتي تمثل المرحلة البدائية للمجتمع الانساني ويمدنا علم الحفريات والتاريخ القديم بدلائل عن المراحل اللاحقة في التطور الاجتماعي للحضارات القديمة في الشرق الاوسط والصين والحضارة الرومانية اليونانية ، وأخيرا الحضارة الاوربية . فمن خلال دراسة هذه الحضارات وتصنيف شعوبها يمكن تعيين خط التطور الاجتماعي للانسانية .

(2) Scharf, B., R., *The Sociological Study of Religions op. cit.*, PP. 13 - 15.

على أية حال ، فقد ساهم كونت في تحديد معالم الوضعية ، ولكنه لم يقدم لنا تفسيراً سوسيولوجياً للدين ؛ بل على العكس ، فإنه قدم تفسيراً دينياً للمجتمع . وكما كتب نيسبت Nisbet « انه من الصعب عندما نقرأ أعمال كونت أن ندرك ما اذا كان لاهوتياً أو عالماً »^(٣) . فقد حاول كونت أن يحل الوضعية كدين جديد محل الأديان والاعتقادات الموجودة . وبالرغم من أن قانون الحالات الثلاثة قد يبدو وكأنه قانون أو نظرية علمانية فإنه في رأي هيل Hill انقلب ليكون برنامجاً للدفاع الديني . . . مع هدف واضح لاعادة تقديم التماسك الاجتماعي لكاثوليكية الحصور الوسطى باسم دين الانسانية^(٤) .

ب (هربرت سبنسر : الدين والمبدأ الحيوى .

لعل دراسة سبنسر عن الانتقال من الجماعات المتجانسة ذات المجال الصغير الى الجماعات اللامتجانسة والمعقدة ذات المجال الواسع هى بمثابة بداية لنظرية المبدأ الحيوى animism^(٥) وتعنى عبادة كثير من الارواح المختلفة والقوى المقدسة بين البدائيين فى مرحلة تعدد الآلهة والتي يمكن أن نجدها فى الحضارات القديمة . وتدور المناقشات فى هذه النظرية حول ثلاثة موضوعات رئيسية ، الاول يدور حول عمومية الطوطمية totemism وتمثل هنا أكثر الاشكال الأولية للدين ، والامر الثانى مرتبط بالعلاقة بين الدين والسحر magic والعلم وأخيراً الاهتمام

(٣) انظر :

Nisbet, R., A., *The Sociological Tradition*. London : Heinemann, 1967. P. 228.

(4) Hill, M., *A Sociology of Religion op. cit.*, P. 25.

(5) Peel, J., D., *Herbert Spencer . The Evolution of a Sociologist*. London : Heinemann, 1971.

بإمكانية وجود النظرية الحيوية animatism ، أى الاعتقاد فى القوى
الاشخصية المقدسة بدلا من الارواح المجسمة وذلك بالمراحل الاولى .

وقد أثير سببى الى أن ظواهر مثل الموت والاحلام والنوم تعطى
احساسا بوجود الروح منفصلة عن الجسم الذى تحركه ، والانفصال
المؤقت للروح عن الجسد أثناء النوم يفسر ظواهر الاحلام ، فالموت هو
انفصال دائم للروح الى مثوى آخر فأرواح وأشباح الموتى — يجب أن
تسترضى ، تماما كما يتلقى الاحياء الاحترام لمكانتهم . كما تقدم الهدايا
ومن ثم القرابين والتضحية لهم . وقياسا على ذلك تحتوى الاجزاء غير
الانسانية من البيئة مثل الشمس والمطر والانهار والعواصف على ارواح
محركة وتصبح مثوى للاشباح الانسانية . فهذه الارواح التى تؤثر فى
رفاهية الانسانية يجب أيضا أن تحظى بالاسترضاء والعبادة^(٦) .

وترى هذه النظرية التى يشارك فيها تيلور أيضا ، أن أصل الدين
يمكن أن نجده فى حب الاستطلاع الفكرى عند الانسان ، وفى قدرته على
عقد مماثلات والخروج منها بتعميمات . فالاعتقاد الدينى الاول للانسان،
كان بلا شك فى الارواح المشخصة وليس فى القوى اللامشخصة لان المبدأ
الذى يعطيه الحياة هو الروح . ولكن هذه الاعتقادات تظل محل اختبار من
التجربة الانسانية وتخضع لقاعدة المحاولة والخطأ وبالتدريج فان ارضاء
التعطش الفكرى يقتضى احلال هذا الاعتقاد بالايمان فى قليل من الآلهة
أو الكائنات التى لها مسئولية عن قطاع كبير من الظواهر أو مصير
الجماعة ككل ، وفى مرحلة متأخرة قد يتوصل الانسان بالخيال الى الاعتقاد
بوجود قوى مقدسة تحكم العالم وتخلق نظاما يجب أن يفهمه الانسان^(٧) .

(6) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 17 - 18.

(7) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 16.

ج (جيمس فريزر ، الدين والسحر والطبيعة •

يرى فريزر أن السحر مرحلة سابقة على أى شكل من أشكال الدين • ويذهب أيضا الى أن مناقشات الانسان التى استخدم فيها القياس أدت الى وجود اقتراحين مؤداهما أن ما يحدث للجزء لا بد وأن يكون له تأثير مماثل على الكل ، وأن ما يحدث لشيء سوف يحدث للاشياء الاخرى التى يكون لها احتكاك به فهذه الاعتقادات فى السحر دلائل على ذكاء الانسان فى محاولته المستمرة للتحكم فى العالم⁽⁸⁾ ولعل الافعال المرتبطة بهذه الاعتقادات قد تدعمها ، ولكن الناس يدركون بالتدريج أنهم لا يتحكمون ، حقيقة ، فى الحوادث بهذه الممارسات السحرية • وفى بحثهم عن وسيلة أخرى للتحكم فى العالم ، فإنهم يلجأون الى قياس مستمد من سلوك الانسانى وهو ضرورة تضرع الضعيف للقوى • واذا ما فشل السحر فى ارغام الطبيعة على العطاء فإن الابتئال الدينى قد يحثها على ذلك وطبقا لهذه النظرية فإن الموضوعات الدينية الاولى ليس من الضرورى أن تكون مشخصة ، ان قوتها هى خاصتها الرئيسية • ويسلم فريزر بالتحول الدينى نحو اتجاه التوحيد ، الا أنه يذهب الى أن هذه التحولات محدودة داخل الطبقة المثقفة فقط ، ويظل هناك اتجاه بين العامة يعبر عن استمرار تصديق تعميمات السحر • كما يذهب فريزر الى أن تقدم العلم وسيلة هامة أولا فى تهذيب المبادئ الدينية ، وثانيا فى اضمحلالها وانقراضها⁽⁹⁾ •

والخط الثانى من مناقشة أصل الدين والسحر لا يعتمد على الناحية

(8) Frazer, J., G., *The Golden Bough*. London : Macmillan, 1933.

أنظر أيضا :

..... *Magic and Religions* : 1944.

(9) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 16 - 17.

الفكرية أو الاعتقادية ولكنه يستند الى الجانب الانفعالى والشعائرى .
فلو وضعنا أنفسنا مكان الرجل البدائى سنجد أننا محاطين بقوى الطبيعة،
التي نعتمد عليها في استمرارنا ولكن لا يمكننا التحكم فيها . حقيقة ،
هناك انتظامات معينة مثل دورة النهار والليل ودورة الفصول والعادات
المرتبطة بسلوك الحيوانات ، ودورة الزراعة وهكذا . ولكن الى جانب
ذلك فهناك عديد من الامور غير المتوقعة تثير الرعب والخوف ، فالسما
قد لا تمطر وتموت المحاصيل ، كذلك الرياح والعواصف والجبال كلها
تثير قلقا ورعبا وخوفا جماعيا يقابله الانسان البدائى بشعائر جمعية .
فيحاول الانسان مرة أخرى أن يستخدم وسائل مختلفة للتحكم في هذا
العالم . فالشعائر في حقيقة أمرها أمور دينية ، تفسر من خلال الاساطير
والمعتقدات الخاصة بالارواح والقوى والآلهة ولا يتساءل الناس لماذا
يؤدون هذه الشعائر وكل ما يهم أنها تلبي رغبة الانسان في التحكم في
الطبيعة من ناحية وتزيل القلق والخوف الذي ينتابه من القوى الطبيعية
من ناحية ثانية (١٠) .

د (الاب شميدت : الديانات البدائية والتوجيه .

من أجل فهم كيفية تطور الاديان من السحر الى المبدأ الحيوى ومن
التعدد الى الوحدانية ينبغي أن نعترف بالجانب الانفعالى والفكرى في
حياة الانسان ولا شك أن هناك عالين من أعلام الفلسفة الوضعية حاولوا
أن يقدموا نظرية متكاملة عن أديان الانسان وهما هوبهوس Hobhouse
ودور كيم Durkheim وقبل مناقشة اسهاماتهما ، فإننا سوف تقدم
محاوله لنقد الوضعية التطورية التي قدمها لنا الاب شميدت
Father Schmidt وزملائه في استراليا (١١) . وقد تركز اهتمامهم على

(10) Ibid. P. 17.

(١١) انظر :

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*. 1931.

الأدلة المتراكمة عن الدين البدائي وشباركوا الرأي القائل بأن البدائيين المعاصرين يمكن أن يمثلوا المجتمعات الانسانية البدائية الحقيقية في مرحلة ما قبل التاريخ . وقد لاحظ شميدت أنه على الرغم من وجود العديد من الأرواح والآلهة في كل من هذه الأديان إلا أن هناك إله أعظم أو الإله الأعلى الذي يعد بمثابة الشخص الرئيسي كمصدر للأسطورة والضمائم لاستمرارية النظام الطبيعي والاجتماعي فالإله العظيم موضوع للأساطير ولكنه ليس موضوعاً لجماعات الطقوس ، وتقدم التضحية للأرواح الأقل درجة من الإله الأعلى . ويستنتج شميدت من ذلك وجود نوع من التوحيد الأولي في العديد من الديانات البدائية . فالناس بالرغم من غياب التكنولوجيا وعدم وجود احتكاك مع شعوب أخرى ، لديهم ومضات انطبعة الحقيقية للإله ، ولكن هذا غالباً ما يكسوه بعض الممارسات المعبرة عن المبدأ الحيوي . فالتوحيد إذن ، هو نوع من الإدراك المباشر للحقيقة المقدسة من الممكن أن يكون بوحى مباشر من الله عن طبيعته ، وليس كما يدعى الوضعيون أن التوحيد نلجم عن عملية فكرية متقطعة . ولعل أهمية آراء شميدت ترجع إلى بيانه أن الفلسفة الوضعية والتطورية لم يكن لها الطابع العالمي في علم الاجتماع الديني في القرن التاسع عشر . حقيقة يعتقد شميدت مع الآخرين بإمكانية البحث في النتائج التطورية ، ولكن المراحل التي ميزها شميدت للدين لها طبيعة مختلفة عن تلك التي يدعيها التطوريون (١٢) .

هـ (هوبهوس : الدين والأخلاق)

يتمثل اسهام هوبهوس في علم الاجتماع الديني أساساً في بحثه عن المبادئ الخاصة بالتطور الاجتماعي والذي لم يحاول فيه أن يفسر

(12) Scharf, B. R., op. cit., PP. 47 - 48.

اسهامات سبغس، ولكنه حاول أن يضيف ويفسر المميزات والعيوب الخاصة
ببحث العلاقة بين التباين والتنظيم . ويرى هوبهوس أن الحركة من
البسيط للمركب يمكن أن تحلل الى أربعة حركات مختلفة ، امتداد في
المجال ، زيادة في الفاعلية ، زيادة في التكافل أو التعاون بين الاعضاء
المعتمدين على بعضهم بعضا في المجتمع ، وأخيرا زيادة في حركة الاعضاء
لاختيار أدوارهم في الكل المعتمد والمتباين . والتقدم في المجال يسير مع
التقدم والفاعلية ، ولكن تأثير هذه التغيرات غالبا ما يحد من حرية وإرادة
الأفراد في التعاون . وقد يمكن فرض وتدعيم التعاون ولكن كلما زاد
احتمال وجود العصيان واللامبالاه ، ولا شك أن هذا يمنع التقدم على
مستوى المجال والفاعلية . هكذا ، فإن التطور الاجتماعي لا يسير في
الاتجاه التقدمي ، والتجارب مستمرة في تحديد الأهداف العامة وإنجاز
الحرية في المجتمعات الواسعة والمتميزة بالتقدم التكنولوجي ولكنها
للأسف لم تحقق المطلوب . ولكن هوبهوس يرى أن الإنسان يعود مرة
أخرى الى نفس المهمة ، ذلك لأن هذا من طبيعته الجوهرية أن يبحث في
تحقيق التوازن والتماسك للأنشطة والتي يناضل الإنسان من أجلها في
حياته الفردية . أو بمعنى آخر أنه طالما أن الناس كائنات اجتماعية ،
فإنهم لا يستطيعون تحقيق التوازن في حياتهم الا اذا كانت مجتمعاتهم
هي أيضا متوازنة ، وطالما أن هناك مجتمعين في حالة احتكاك فإن هذا
الاحتكاك يجب أن يكون متوازنا طالما أن هدفهما ليس احباط كفاح
الاعضاء في أحد أو في كلا المجتمعين (١٣) .

ولكن بينما أن نمط الفعل الانساني في تشييد « مدينة الله »
City of God يتقدم خطوتين ويتراجع خطوة ، فإن قدرة الإنسان على

(13) Scharf, B., R., *op. cit.* PP. 18 - 19.

القيام بالأنشطة الفكرية ليست مرتبطة بالأفعال ذات الطبيعة العملية .
فالإنسان يمكن أن يتخيل وينظر ويتأمل ، ليس بدون الرجوع الى
التجربة ، ولكن بدون استجابة مباشرة لها . فالتطور الفكري سواء في
علاقته بالفن أو العلم أو الاخلاق أو الفلسفة أو الدين ، ما هو الا تعبير
عن درجة من الحرية المستمدة من البناء الاجتماعي . هكذا يرى هوبهوس
أن الانتقال من المبدأ الحيوي الى تعدد الآلهة الى التوحيد مع العملية
الخاصة بتكون مثال أخلاقي عالمي للسلوك ، ما هو الا أحد جوانب نمو
العقل ، الذي تعد وظيفته العامة هي إقامة اتصالات واضحة بين الاجزاء
المبعثرة للتجربة ، وبهذا تساعد ماله على التعلم من الماضي وكيفية
استخدامه في المستقبل^(١٤) ولكن اختيار ما يمكن أن يقدمه المثال الديني
أو الاخلاقي للمستقبل أمر تكتفه صعوبات كثيرة عند التطبيق بطريقة
حاسمة . فمن أجل إقامة اتصالات واضحة بين الاجزاء المبعثرة للتجربة
فإن الجهود العقلية في الفلسفة واللاهوت سوف تتوصل الى فكرة الاله
المتسامي أو الكائن المطلق والمجرد ، بحيث لا يمكن تقديم دليل أمبريقي
لوجوده أو عدمه . كذلك فإن المثل الاخلاقية ، لأسباب مختلفة أخرى ،
من لصعوبة اثباتها وتقنيدها من خلال التجربة . ويرى هوبهوس من
الاعتقادات الدينية أن هناك حركة نحو تأكيد العناصر العامة في
الاعتقادات التوحيدية ونحو الاعتراف بوجود غموض جوهري لا يمكن
انتغلب عليه فيما يتعلق بالاله الذي له القوة والخير ، فالاله بالنسبة
لهوبهوس هو اسم لقوة العقل الخلاقة في المادة ، والتي هي خليط من
الحب والفهم ، وهنا نلاحظ أن هوبهوس يحاول الابتعاد عن أسلافه
الوضعيين في محاولته تقديم وجهة نظر عن العقل الانساني مؤداها أن

(١٤) أنظر :

Hodhouse, L., *Morals in Evolution*, 1915, PP. 384 - 386.

العقل أو الذكاء الانساني ليس ملكة منفصلة عن الغرائز ولكنه من الجهد الذى يحاول تحقيق وحدة الفكر والمشاعر والتجربة التى تميز الانسان عن الحيوانات الاخرى^(١٥) . حقيقة أن الدين عند الشعوب البدائية ينبع أساساً من مشاعر الخوف والقلق والتعجب الا أن هذا لا يعنى أن الدين يمكن أن يجرّد ليصبح نوعاً من التعبير البسيط عن المشاعر ، أو أن قدرة الانسان على التحكم فى بيئته وتقليل المناسبات التى يعبر فيها عن مشاعره أو رهبته يمكن أن تؤدى الى اضمحلال الدين . فذلك الضبط أو التحكم من الممكن أن يخلق اتجاهات أكثر قدرة على النقد والتأمل فى التجربة الانسانية ، ولا شك أن من أحد ثماره هذا الكم الهائل من الفكر الدينى الاخلاقى . فالدين يؤكد دائماً على النظام فى مقابل الفوضى وعلى الالتزام فى مقابل الغرائز . ويعبر عن حقيقة التجربة الانسانية ليس باعتبارها عبثاً ووهماً . وأصول التجربة الانسانية فى الظروف البدائية للحياة لا يمكن أن تفسر الاشكال التى تطورت تحت ظروف أخرى مختلفة وبرغم اعجاب هوبهوس بالتراث الرضى والفكر التطورى الا أنه شارك الفلاسفة المثاليين آرائهم مما جعله يتوصل الى نتائج مختلفة تماماً عما ذهب اليه الوضعيون . فعلى المستوى الفلسفى أكد هوبهوس على حقيقة الصيغ الدينية الامر الذى تنفيه الوضعية ، ومن الناحية السوسيولوجية فقد تناول العلاقة بين الدين والاخلاق والبناءات الاجتماعية ، مع وعى كامل بتعقيداتها ، دون محاولة منه أن يجد علاقات بسيطة بين أنواع الاديان والمجتمعات . وعلى الرغم من أن أفكار هوبهوس لم تحظ باهتمام الكثير من علماء الاجتماع ، الا أن هناك عدداً من العلماء الذين تبنوا أفكاره فى مجال فلسفة الدين وعلم الاجتماع الدينى من أمثال :

(١٦) Teilhard de Chardin, Alister hardy, Julian huxley

(15) Scharf, B., R., *op. cit.* PP. 20 - 21.

(16) Scharf. B., R., *op. cit.*, P. 21.

أمل دور كيم : الدين والعقل الجمعى :

لا شك أن دور كيم أثرى علم الاجتماع الدينى بعدد من الاعمال الهامة فى ذلك المجال . وقد حاول ، مثل التطوريين الأوائل ، أن يبحث عن أصل الدين وذلك بتحليل الدين فى أكثر المجتمعات البدائية . ويعتقد دور كيم هنا أن التغيرات فى الشكل تؤدي الى تغيرات جوهرية فى الطبيعة ، وأن الوقوف على تطور المجتمع من البسيط الى المركب سوف يحدد لنا مجرى التطور الاجتماعى . وما يهمنا هنا أن دور كيم كان له الفضل فى التأكيد على أن عالم الاجتماع له منهجا مخالفا لدراسة الظاهرة الدينية . فالدين بالنسبة له يجب أن يدرس كحقيقة اجتماعية *Social fact* أو كشيء *a thing* . ويرفض دور كيم تفسير الدين على أنه نتاج تقسيمات عقلية زائفة أو توهم ناجم عن ضغط مشاعر معينة . ويتساءل هل يمكن لمثل هذا الوهم أو الخيال أن يستمر فى أن يكون له قوة عالمية فى كل المجتمعات الانسانية . فالدين يجب أن يكون حقيقيا ، حتى يمكن أن يكون له تأثيرات اجتماعية ، ويعتقد دور كيم أن القواعد والقيم الخاصة بأى مجتمع تكون بالنسبة لأعضائه فى مكانة عليا وفوق كل الافراد . وكل عضو يدرك هذه القيم والقواعد السلوكية ، ويدرك أن لها وجود مستقل عنه ولها القدرة على اكراهه على الالتزام بها . كما يشعر العضو باعتماده على المجتمع . ومن المعترف به أن الدين يعتمد على قوى عليا ، وهذا الاعتراف نابع من الشعائر التى تساعد العابد على وضع نفسه فى العلاقة الصحيحة مع هذه القوى ، يتلقى النفع منها ويتعد عن اضرارها (١٧) .

ويرى دور كيم أن الاشياء المقدسة لاي نسق دينى هى فى الحقيقة رموز للمجتمع الذى يمارس هذا الدين . ويفسر هذا بأن الشعوب التى تعيش حياة بدائية تحيا حياة شبه جماعية ، وعندما تجتمع فى مناسبات

(17) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 21.

معيّنة ، يقوى هذا الاحساس الجمعى ، ويتكرار هذا الاحساس فى المناسبات يصبح نوعا من الشعائر ويأخذ فى ذهن المشاركين فيه شكل القوى المقدسة . فتلك الاحاسيس التى يعبر عنها من خلال الشعائر تنعكس على الموضوعات التى أصبحت ذات طبيعة مقدسة فى رأى الجماعة وتصفى نوعا من الخشوع الدينى فى مواجهة القوى العارضة (١٨) .

لقد حاول دور كيم أن يبرهن على ما ذهب اليه ، فأخذ مثالا من دراسة قبيلة Arunta فى وسط استراليا والتى يعد طوطم القبيلة فيها الطوطم الرئيسى بالاضافة الى مجرد طقوس مرتبطة بطواطم أخرى ولكنها أقل أهمية على مستوى الأشخاص أو القبيلة عامة . ويذهب دور كيم الى أن العضوية فى هذه القبيلة تشكل محور الحياة الاجتماعية فالطوطم الشخصى يمثل استمماج القيم الاجتماعية والاعتراف بأن فردية الفرد تعتمد على مساندة المجتمع . والاعتقاد فى وجود اله متسام يمثل الوعى بأن الناس يرتبطون فيما بينهم بمشاعر وقيم عليا ، ولكن فى مناسبات قليلة غالبا ما يركد هذا المفهوم من خلال التجربة دون أن يتخذ ذلك اشكالا طقوسية أو دينية جديدة (١٩) .

ما يريد أن يؤكد دور كيم هو أن الجماعة الاجتماعية هى المسئولة عن تكوين الدين والاخلاق والتعبير عن ذلك رمزيا . فالدين خاص بجماعة معينة وعندما تتغير هذه الجماعة يتغير الدين أيضا ، بمعنى آخر . أن بناء الجماعة عنده يعتبر متغيرا مستقلا والدين يعتبر فيه متغيرا تابعا . ولكن من الناحية الوظيفية يرى دور كيم أن الدين يسند ويدعم بناء اجتماعى معين عن طريق منع الانحراف وتحديد مجريات التغير ، وكذلك

(18) Scharf, B. R., *op. cit.*, P. 21.

(١٩) انظر :

Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*
trans. by J. W. Swain. 1915.

بإعطاء سلطة مطلقة ومقدسة القواعد والقيم الثابتة للجماعة . فالدين مستمد أيضا من التضامن الاجتماعي من ناحية فضلا عن أنه يعضده من ناحية أخرى ، فهو يعبر عن ولاءات الجماعة ويعمل على استمرارها . وعلى الرغم من أن الدين ، سواء بطريقة ظاهرة أو مستترة يمر بتغيرات نجد أن بعض الجماعات تضيف صفة التقديس على أعضائها ، ولهذا يعمل المجتمع على استمرار الدين ، وفي الوقت نفسه يعمل الدين على تعزيز هذا المجتمع . فضلا عن ذلك ، يرى دور كيم أن نمو المجتمعات في الحجم وفي الاحتكاك المتبادل وتقدم العلم والتكنولوجيا يجعل الناس يميلون الى الانتقال من عبادة طوطم القبيلة أو أرواح الاسلاف أو آلهة المدينة أو القبيلة الى مفهوم الاله الواحد الذي يحكم كل الخلق^(٢٠) . ولكن التجربة التي تصاحب المشاعر الدينية تظل تجربة المعيشة في جماعة خاصة ، بما تحتويه من تراث وقواعد وقيم خاصة . فالاديان التوحيدية ، اذن ، تحتوي ادعاء بالعالمية مع الترام خاص بالدفاع عن جماعات خاصة وتدعيمها ، ولهذا فليس مستغربا أن نجد تبريرا لاله الانسانية الذي يدافع عن شعب معين ومن ناحية أخرى فان آلهة الديانات التوحيدية ربما تكون في وضع شبيه بالاديان البدائية يؤمن بها الافراد ولكن لا يعبدونها نظرا لغلبة نفعية الاشياء المقدسة الاخرى مثل الراية المقدسة أو الزعيم السياسي . وباختصار يرى دور كيم أن حقيقة الدين ماثلة في تأثيرها وتعريضها الثقة والتماثل بين أعضاء جماعة معينة . ويبين التحليل الاجتماعي كيفية مساهمة الابنية الاجتماعية الخاصة في اعطاء فرصة لظهور أنساق دينية معينة ، كما تبين في الوقت نفسه ، كيفية تأثر هذه الابنية بتلك الانساق الدينية^(٢١) .

(20) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 23 - 24.

(٢١) تبني دور كيم في كتابه تقسيم العمل الاجتماعي موقف سبنسر الذي يرى أن تطور المجتمع يتحقق من خلال انتقاله من الشكل البسيط الى =

ويلاحظ روبرتسون R. Robertson أن معالجة دور كيم للدين قد حظيت باهتمام كثير من الباحثين ، خاصة علماء الانثروبولوجيا ، ويرى أن مرد هذا أن نظرية دور كيم عن الجانب التكاملى للدين وأثر الدين على المستوى الفردى والجماعى جذبت كثيرا من الباحثين الذين حاولوا الاهتمام بدراسة المجتمعات البدائية مع التركيز على الجانب الوظيفى أو التكاملى للدين ، أى الاهتمام بدور القيم والمعتقدات والرموز فى إعطاء شعور بالتكامل للأفراد وتحديد ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع . كل هذا أدى الى ظهور النظرية الوظيفية أو التكاملية للدين . كذلك فقد كان لدور كيم الفضل ، بما قدمه من دراسات عن التفرقة بين المقدس والدنس وتأكيداه على عالمية الدين ، فى استبعاده الدراسات الانثروبولوجية التى اهتمت بموضوع التفرقة بين ما هو عقلى وغير عقلى فى الاعتقاد الدينى .

= الشكل المركب . فيذهب دور كيم الى أن المجتمع الانسانى يتميز بنوع من التضامن الآلى Mechanical Solidarity ، ويعيش ويشترك الاعضاء فيه ندس للتجربة ولهذا يقبلون نفس القواعد والقيم والسلطة ، وأى هجوم على هذه القواعد يعد هجوما على الكل . ولهذا يرتبط التضامن الآلى بأشياء مقدسة فى المجتمع . وبازدياد العمل داخل المجتمع وتحت ظروف خاصة بالضغط للسكانى يسود المجتمع نوع جديد من التضامن وهو التضامن العضوى Organic Solidarity . وهنا يظهر نوع من الحرية للأفراد ، ومن ثم يتحررون من السلطات والقيم التى كان لها مكانة التقديس وتظهر قواعد وقوانين جديدة تتميز بالطبيعة العلمانية . على أى حال ، هذا النوع من التضامن العضوى لا يمكن أن يتم تمثيله رمزيا فى أشياء مقدسة ، ولذا فالأفراد يوجهون ولاءهم الى بعض الجماعات الفرعية . وعليه يرى دور كيم أن الشيوعية والقومية التى ظهرت فى المجتمع للصناعى الحديث ان هى الا بدائل للديانة المسيحية حيث أن المجتمع لابد وأن ينمى نوعا من التعبير المثالى الذى يأخذ شكل الشعائر فيما بعد ويحظى بالتقديس .

انظر :

Durkheim, E., *The Division of Labour in Society*. trans. by G. Simpson, 1947.

والذى ساد الدراسات الانثروبولوجية التطورية فى القرن التاسع عشر (٢٢) .

واذا ألقينا نظرة نقدية على اسهامات فيبر نجد أن نظريته عن الدين تتميز بالتعقيد فكما سبق أن رأينا ، شرح دور كيم نظريته عن الدين فى ضوء ظاهرة الطوطمية فذهب الى أن الطوطمية البدائية للدين ، وأن الاديان المتقدمة ما هى الا صورة معقدة منها ولكن مع توافق كثير من المعلومات عن الاديان اتضح أن الطوطمية ليست ظاهرة دينية كما ادعى دور كيم . فقد ذهب ليفى استروس Lévi Strauss (٢٣) الى أن تلازم الطوطمية وارتباطاتها بالدين هو الذى أعطاها مكانة فى الدين ، على الرغم من أن الطوطمية قد انفصلت تماما عن الاديان المتحضرة خشية أن تقوم تلك الاديان باحتوائها . ويرى ليفى استروس كذلك أن دور كيم قد اهتم بعلاقة البناء الاجتماعى بالمعتقدات والقيم ، ولكن دور كيم بذلك ، كما يرى ليفى استروس ، قد أغفل العلاقة بين المجتمع والطبيعة . ويؤكد ليفى استروس أن هناك اتجاها مخالفا لاتجاه دور كيم ، وهو الاتجاه الذى ظهر مع مالىنوفسكى والذى يذهب الى أن الدين والسحر قد ظهر

(22) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*. op. cit. P. 18.

انظر أيضا :

Alpert, H., "Durkheim Functional theory of ritual" in Nisbet, E., (ed.), *Emile Durkheim*. Englewood : Spectrum Books, 1965.

Honigsheim, P., "The Influence of Durkheim and His School on the study of Religion" in Wolff, k. (ed.) *Emile Durkheim* Ohio State University, 1960.

(٢٣) انظر

Lévi Strauss, C., *The Savage Mind*. London : Chicago, 1965.

من خلال العلاقة المعقدة بين الانسان والبيئة الطبيعية التي تضمن
ضبيعة الانسان البيولوجية . فالرأى عند ليفى استروس أن مقولات الفكر
الانسانى لها علاقة بالوسائل التي تتسامى بالاختلافات بين الطبيعة
والثقافة (٢٤) .

ويمكننا أيضا عقد مقارنة بين نظرية كل من دور كيم وماركس في
الدين . فكما يرى روبرتسون ، هناك اتفاق بينهما في كثير من الموضوعات،
فكلاهما يؤكد على تبعية الفكر الدينى للتنوع القائم في بناء المجتمع ، ولكن
بينما يرى ماركس أن بناء المجتمع هو محصلة العلاقة المتغيرة بين
الانسان وبيئته المادية ، ينظر دور كيم الى البناء الاجتماعى باعتباره شىء
معطى a given .

فالتفسير الماركسى للدين لا يرى البناء الحقيقى للاعتقاد الدينى
باعتباره انعكاس مباشر للعلاقة البنائية بين الافراد والجماعات ، ولكن
ينظر اليه على أنه مظهر من علاقة معينة للتفاعل ، أعنى علاقة الانسان
بالانتاج الاقتصادى . ان طبيعة عملية الانتاج والعلاقة بين الجماعات
الاساسية التي تهتم بعملية الانتاج هي التي تخلق الظروف التي تؤدي
الى ظهور نمط معين من الاديان . ففي كل المراحل السابقة على ظهور
المجتمع الاشتراكى يقع الناس في علاقة اغترابية alienation مع كل من
وسائل الانتاج ومحصلتها من المنتجات ، كما أنهم يشعرون بالاغتراب في
علاقتهم بعضهم ببعض . وفي حالة الاغتراب تستمر الاعتقادات الدينية
والشعائر في الظهور ، فهي بمثابة الاستجابة للمشاعر العامة التي تكشف
عن عدم التحكم في مصير الانسان . فالماركسية اذن ، ترى أن الدين
تعويض في موقف دينامى معقد خال من العلاقات الاجتماعية ، ولا يتمتع
فيه الانسان بأى قوى سوى القوى الفكرية . بينما نجد دور كيم يؤكد
على أن الدين تعبير عن الحياة الجمعية والعقل الجمعى (٢٥) .

(24) Robertson, R., *op. cit.*, P. 19.

(25) *Ibid.*, PP. 19 - 21.

٣ - اسهامات اخرى :

١ (هيوبرت وموس : الشعائر والحياة الاجتماعية .

جذبت نظرية دور كيم ، خاصة تحليله الوظيفي ، عديدا من الباحثين في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية . فقد حاول هيوبرت Hubert وموس Mauss تطبيق نظرية دور كيم على البناء الاجتماعي للاسكيمو وأنشطته الدينية وذلك لاثبات أن هناك علاقة بين الحياة الاجتماعية والنشاط الشعائري في الاسكيمو تشبه العلاقة القائمة في قبيلة Arunta التي درسها دور كيم . وتبعاً لذلك بذلت كثير من الجهود في الدراسة الوظيفية للاديان البدائية . وتركز الاهتمام في البداية حول الاديان التي لها خصائص قبلية والتي كانت المشاركة الدينية فيها جانباً من جوانب عضوية الجماعة التي تميز بناء اجتماعي ثابت ومنعزل . بينما نجد أن الانثروبولوجيين الاجتماعيين بعد ذلك ، قد أعطوا اهتماماً للتغيرات المفاجئة التي حدثت لاديان الشعوب البدائية نتيجة التأثيرات الاوربية المتمثلة في التجارة أو الاحتكاك الثقافي والاستعمار^(١) .

ب (مالينوفسكي : الجانب السحري والعملي في السلوك البدائي .

يرى مالينوفسكي Malinowski أن المعرفة الوضعية وأجراءاتها غير كافية أو شاملة لتفسير كل الظواهر طالما أن هناك باستمرار منطقة غير واضحة وخارجة عن تحكم الانسان ، وهي منطقة الاديان والسحر . ومن دراسته عن جزر التروبرياند Trobriand لاحظ مالينوفسكي أن سكان هذه الجزر يملكون كما هائلاً من المعلومات عن الفلاحة والتي

(1) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 6.

تشكل المصدر الرئيسى لمعشتهم • فهو يرى أن ذلك الكم من المعلومات والانشطة الخاصة قد ارتبطت به بعض الشعائر السحرية • فكما يقول « في كل عام تقام سلسلة من الشعائر في الفلاحة ... فطالما أن قيادة عمليات الفلاحة في أيدي السحرة ، وطالما أن العمل الشعائرى والممارسات ترتبط بنظرة سطحية ، فان هذا يؤدي الى اختلاط السلوك الاسطورى بالعقلى ، كما لا يمكن تمييز أيا منهما لدى السكان أو حتى على مستوى التحليل العلمى^(٢) .

ويذهب مالينوفسكى الى أن سكان هذه الجزر يفرقون تفرقة واضحة بين ما يمكن انجازه بالوسائل العلمية وما يبقى ليحل عن طريق الاعتقادات السحرية أو الشعائر • فالرجل البدائى يعمل لوجهين من الحقيقة : الجانب العلمى والجانب السحرى • ويستخدم السحر في الحالات التى تكون فيها المشاعر قوية وشديدة ، فى بعض الانشطة ، الى الدرجة التى لا يمكن معها الاعتماد على الاجراءات الامبريقية فقط • ويصبح الدين والسحر بمثابة مخارج من المواقف أو المآزق التى لا مخرج منها عبر الطريق الامبريقى ولا حل لها الا بواسطة الشعائر والاعتقاد والايان بما هو روحانى أو فوق عضوى •

وهكذا حاول مالينوفسكى أن يبين : أننا لكى نبتعد عن التفسير الوضعى ينبغى أن نشير الى أنه فى كثير من الحالات لا يمكن أن تكون المعرفة والاجراءات العقلية مناسبة كلية مع البيئة • ولهذا فالاعتقادات السحرية والدينية والشعائر ليست أخطاء ، كما يذكر فريزر ، ولكنها استجابات لنوع مختلف من السلوك ويعترف بها كما هى بالنسبة للذين

(٢) انظر :

Nalinowski. B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Giencoe III : The Free Press, 1948. P. 11.

يمارسونها أو يعتقدون غيرهم • فكل من الدين والسحر ، كما يرى
ماليونفسكي ، وظائف خاصة يجب أن توضع في مقولات خاصة بها (3) .

ج () ماركس : الدين وأنوعى الطبقي .

لا شك أن ماركس قد أسهم بطريقة غير مباشرة في إثارة الاهتمام
بمكتبة الدين في المجتمع (4) . اذ يرى ماركس أن الانتقال نحو المجتمع
المركب يحمل في معناه الانتقال نحو الصراعات الاجتماعية ، صراعات
مصالح الجماعات أو الطبقات الاقتصادية • ولم يكن اهتمام ماركس
بالدين في كل المجتمعات ، ولكن اهتمامه الأساسي كان بالدور الذي يلعبه
الدين في المجتمعات ذات الطبقات الواضحة وكيف يسهم في آخاد أو نمو
النوعى الطبقي بين أفراد الطبقة المستغلة • وقد لخص ماركس أفكاره عن
الدين في عبارته الشهيرة : « أن الدين هو أفيون الكائن المضطهد ، وقلب
العالم عديم الرحمة ، وحس الظروف انقاسية ، انه أفيون الشعب » (5) .
والحق أن أنجز Engles دور الذي حاول أن يبين العلاقة المحددة بين
الذواهر الدينية والتقسيمات الطبقية في مجتمعات معينة • فحاول ، على
سبيل المثال ، أن يفسر الانتشار المبكر للمسيحية من خلال نمو

(3) Hill, M., *A Sociology of Religion op. cit.*, PP. 36 - 38.

(4) Marx, k., "Critique of the Hegelian Philosophy of Law" in *Economic and Philosophical Manuscripts*, 1844.

انظر أيضا :

Acton, H., B., "The Marxist-Leninist Theory of Religion ,
Ratio Vol. 1, No. 10. 1958. PP. 136 - 149.

Bottomre, T., B., and Rudel M., *Karl Marx : Selected
writings in Sociology and Social Philosophy*. Penguin Books.
1943.

Marx, Karl and Engles, F., *On Religion* Moscow Foreign
laugauge publishing House, 1957.

(5) Scharf B., R., *op. cit.*, PP. 26 - 27.

البروليتاريا — الاحرار والعبيد في مدن الامبراطورية للرومانية في
انيونانية ، كما حاول أيضا أن يحل حرب الفلاحين الالمان في القرن
السادس عشر والتي استخدم انفلاحون فيها الرموز الدينية وألتفوا حول
قائد ديني كجزء من مواجبتهم للاقطاع . باختصار فإن كلا من ماركس
وأنجلز أراد أن يبين أن الدين يمكن أن يكون وسيلة للاعتراض والقبول
والخضوع ولذا فقد حاولا تمييز الظروف التي يظهر أو يكمن فيها الصراع
الطبقى من خلال تبريرات دينية .

د (ترولتش : تصنيف التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية .

ساهم عالم الاجتماع الالماني ترولتش Troeltsch (٦) في دراسة
التنوع الهائل بين الجماعات المسيحية في العالم الغربي ، فحاول في كتابه
التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية أن يقدم لنا نموذجا تصنيفيا
للكنائس والفرق والجماعات الدينية . ولا شك أن مثل هذا النموذج
التصنيفي محل اهتمام ومناقشة حتى وقتنا المعاصر من جانب معظم علماء
الاجتماع الديني من أمثال فيير M. Weber وولسون Wilson نيبور
H. R. Niebuhr ويعتقد ترولتش أن هناك أهمية خاصة للإنجيل
الأصلي Original gospel للمسيحين في أحداث كل التطورات اللاحقة .
فالاعتقاد في هذا الإنجيل بما يحتويه من أعتقادات خاصة بصلب المسيح
ورفعه الى السماء ، والايمان باليوم الآخر . كشيء مقدس قد أثر على
المؤمنين به بغض النظر عن أوضاعهم الاجتماعية أو الاقتصادية كنتيجة
للتأكيد على جانب واحد من هذا الإنجيل على حساب الجوانب الأخرى ،
فطالما أن الكنيسة تحاول التوافق مع عالم المخطئين فإننا نجد أنفسنا أمام
موقفين ، أحدهما للشخص المنتمى الى فرقة معينة وينشد الكمال

(6) Troeltsch, E., *The Social Teachings of Christian Churches*, trans, by O. Wyon, 1913 (2 Vol.).

الاخلاقي والديني في عالمنا هذا ، والآخر للشخص ذو النزعة الروحية (الصوفية) mystic . وينظر الى الشعائر والتنظيم الديني والقواعد الاخلاقية باعتبارهم أمورا غير هامة اذا ما قورنت بانجازات الفرد في سعيه نحو تحقيق الوحدة مع الاله . ويرى ترولتش أيضا ، أن الذين ينتمون الى الفرق الدينية غالبا ما يكونون من الطبقات الدنيا . فالظلم الاجتماعي وعدم المساواة كما يرى ترولتش ، هي جوانب أساسية في خلق الظروف السيئة للإنسان ، ولهذا فان التوتر بين الكنيسة والفرقة والتجربة الروحية سوف يستمر طالما استمرت المسيحية في الوجود . وترى بتي أسكارف B. R. Scharf أن ترولتش لم يكتفأ مثل ماركس بأن الاعتراض الديني للفرق سوف يتحول الى اعتراض سياسي للحزب ، والذي سوف يؤدي الى احدث الثورة التي تطيح بالظلم . وعلى أية حال ، فإن ترولتش قد ألتصر في نموذجه على المجتمعات المسيحية قبل عصر التصنيع السريع ، ولكن أتباعه حاولوا تطبيق ذلك النموذج على الجماعات المسيحية في المجتمعات الصناعية ، وحاولوا تطبيقه كذلك على مجتمعات غير مسيحية (٧) .

هـ (باريتو : نسبية الظاهرة الدينية .

لقد تبنى باريتو Pareto أتجاهها مشابها للاتجاه الوضعي في التفسير . فأنماط الفعل الاجتماعي ، كما يرى باريتو ، يمكن في كثير من الحالات أن تفسر من خلال ما أسماه بالمقياس التجريبي المنطقي Logico - experimental standard . يقصد باريتو بهذا أن الغايات التي يسمى لتحقيقها والوسائل المستخدمة يمكن أن يعبر عنها من خلال صدقها العلمي الأمبريقي . ويرى باريتو أن الاعتقاد في مـ رقة الحقيقة

(7) Scharf B., R., *op. cit.*, PP. 27 - 28.

المطلقة يحجب الاعتراف بوجود حقائق أخرى ، فالإنسان الذي يعتقد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة لا يمكن أن يسلم بأن هناك حقائق أخرى في العالم ، ويرى كذلك أن هناك بعض الافتراضات التي لا يمكن أن تقاس عن طريق الاجراءات المنهجية مثل صفات الله (٨) .

وتتميز أسهامات باريتو في دراسة الظاهرة الدينية بتأثره بالمبدأ القائل بأن المعرفة السوسيولوجية لها طبيعة نسبية فكل افتراض يجب أن يوضع في حدود الزمان والتجربة التي عرفناه فيها . وفي بحثه للظواهر الدينية كتب يقول « أننا لا نهتم بالبحث في حقيقة أي دين أو عقيدة أو اعتقاد اخلاقي أو ميتافيزيقي مهما كان ، ليس لاننا نحترق أي من هذه الأشياء ، ولكن لانها ببساطة ، تقع خارج نطاق الحدود التي نعمل بداخلها . فالاديان والاعتقادات وما شابهها يمكن النظر اليها فقط على أنها حقائق اجتماعية ... نحن نبحث في كيف يتكون الاعتقاد ؟ وكيف يتطور ؟ وما هي علاقته بالحقائق الاجتماعية الأخرى (٩) .

و (لابراس : الاتجاه السوسيوجرافي في دراسة الدين .

وفي نهاية استعراضنا لاهم من أسهموا في تطور علم الاجتماع الديني يجدر بنا الإشارة الى اسهامات لابراس Le Bras في فرنسا . فعلى الرغم من تأثره بنظريات دور كيم الا أنه طور لنفسه اتجاها مميزا يعرف باسم الاتجاه السوسيوجرافي في الدين Sociography of Religion فقد حاول أن يبين بنوع من التفصيل درجة تأثير الممارسات والشعائر الدينية على فرنسا المعاصرة وتاريخ فرنسا الحديث ومن خلال دراسته

(8) Hill, M., *A Sociology of Religion. op. cit.*, PP. 35 - 36

(٩) انظر :

Fine, S., E., (ed.) *Vilfredo Pareto. Sociological writings.* London : Pall Mall Press, 1966 P. 172.

ودراسات تلاميذه تكونت صورة واضحة عن نقاط القوة والضعف في الكاثوليكية الفرنسية . وعلى الرغم من كونه كاثوليكيًا إلا أن أهدافه ، لأبراس ، كانت أكاديمية صرفة ، ولكن تلاميذه حاولوا الاهتمام بكيفية تنويع الكنيسة في فرنسا . وقد قامت دراسات مشابهة لدراسة لأبراس في أمريكا اللاتينية والمجتمعات الأوروبية . ومع استخدام الطرق المسيحية حدث تطور لكثير من الدراسات الخاصة بالذهاب إلى الكنيسة ودرجة الانتماء الديني والاعتقاد والمعرفة في المعتقدات الدينية . وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إلى طرق المسح الاجتماعي ، إلا أنها تعطي معلومات كافية عن العلاقات القائمة بين متغيرات مثل الصناعة وحياة المدينة والطبقة الاجتماعية والممارسات الدينية⁽¹⁰⁾ .

(10) Finer, S., E., (ed.), *op. cit.*, P. 30.

٤ - خاتمة :

قدمنا في هذا الفصل عرضا سريعا عن النظريات المبكرة التي ساهمت بشكل واضح في تطور علم الاجتماع الدينى ، وبيننا كيف أن هذه النظريات قد ساهمت في تقديم تفسير عقلى ، ومن ثم تضمنت أحكاما عن حقيقة أو عدم حقيقة الدين . فكما رأينا ، حاولت النظريات التطورية المبكرة تفسير الظواهر الدينية داخل الاطار الوظيفى ، فالظواهر الدينية ينظر اليها من خلال هذا المدخل على أنها أساليب بدائية من التفكير الانسانى والتي ما زالت تميز بعض الثقافات الدنيا فى سلسلة التطور . فالاتجاه السائد عند الكثير من ممثلى هذا الاتجاه هو اعتبار الدين نوع من الجهل أو الوهم أو الخطأ الانسانى الذى سوف يتضاءل أمام الاكتشافات العلمية .

وباستثناء دوركيم كانت معظم هذه الدراسات أقرب الى الدراسات الانثروبولوجية أو النفسية أو ربما الفلسفية . والحق ان ماكس فيبر قد ساهم بشكل مباشر فى ارساء معالم علم الاجتماع الدينى ، فقد تنوعت دراساته المقارنة عن الاديان وشملت أديان الصين والهند واليهودية والمسيحية وغيرها . وقدم لنا نظرية ما زال لها صداها وجاذبيتها فى الفكر الاجتماعى وهى أن الافكار الدينية لها أهمية عليا فى أى نسق يتعلق بالفعل الاجتماعى أو التغير الاجتماعى وسوف نفرّد الفصل القادم لمناقشة هذه الافكار بالتفصيل .

الفصل الثالث

علم الاجتماع الدينى عند ماكس فيبر

علم الاجتماع الدينى عند ماكس فيير

- ١ - تمهيد •
- ٢ - نظرية الاخلاق البروتستانتية •
- ٣ - الدراسات المقارنة للاديان •
- ~~٤ - نقاد فيير •~~
- ١ (أصل الرأسمالية •
- ب (الكالفنية ، التطهيرية وروح الرأسمالية •
- ج (العلاقة العلية •
- د (روح الرأسمالية •
- هـ (تعليق •
- ٥ - التطبيقات الامبريقية لنظرية فيير •
- ٦ - خاتمة •

١ - تمهيد :

جعل فيير من دراسة الدين محورا لاهتماماته السوسيولوجية . فقد حاول أن يتناول أديان العالم الكبرى من خلال تحليل أوضاعها التاريخية والاجتماعية . ونهج فيير نهجا مخالفا للمناهج التي استخدمتها الاتجاهات التطورية والوضعية ، فاهتمامه الاساسى كان متعلقا بالاختلافات بين الانساق الدينية المختلفة أكثر من التشابهات التي بينها . حقيقة كان اهتمامه مثا ماركس يتركز على تتبع تطور الرأسمالية الحديثة، ولكنه يختلف عنه في أنه لم ينظر الى الرأسمالية على أنها مرحلة من التاريخ العالمى للمجتمع الانسانى ، بل نظر اليها باعتبارها ظاهرة تاريخية منفردة . فقد كانت المشكلة الرئيسية عند فيير هى بيان سبب عدم ظهور الرأسمالية فى مجتمعات أخرى . وهل هناك علاقة بين ظهورها فى مجتمعات معينة وبين الاخلاق الاقتصادية الخالقة للرأسمالية التى يمكن أن نجدها فقط فى المسيحية البروتستانتية . ولكى يثبت هذا قام بعمل تصنيفات لاديان العالم والنسق القيمى المرتبط بكل منها وبحث ما اذا كانت هناك قيم مشجعة للنشاط الاقتصادى أم لا . وباختصار فقد حاول فيير اقامة علم اجتماع دينى من خلال دراسة دور الافكار والقيم والدين فى التغير الاجتماعى .

٢ - نظرية الاخلاق البروتستانتية :

تعد مقالة فيبر عن الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية^(١) . أحد الاسهامات الهامة في علم الاجتماع الدينى . فقد حاول فيبر في هذه المقالة أن يناقش العلاقة بين المعتقدات الدينية والاخلاق العملية ، خاصة أخلاق النشاط الاقتصادي الذى كان سائدا في المجتمع الغربى منذ القرن السادس عشر وحتى العصر الحديث . وتعد هذه المشكلة في السياق الخاص بالاديان المختلفة ، محور الاهتمام في كل الدراسات التى قام بها ماكس فيبر عن اليهودية القديمة وأديان الهند والصين والاديان اليونانية والرومانية والديانة المسيحية . وعلى الرغم من أن اهتمامه الاساسى في هذه الاعمال كان منصبا حول الاخلاق الاقتصادية ، الا أن فيبر حاول أن يقدم نظرة كلية حول العلاقات بين أنواع المجتمعات وأنواع الاديان انشائة فيها^(٢) .

على أية حال ، فان أول اهتمام لفيبر في مقالته عن الاخلاق البروتستانتية هو تقديم الدليل على التلازم بين أشكال معينة من البروتستانتية والتقدم المنظم نحو الرأسمالية وقد أخذ فيبر أمثلته من التطهيرية Puritanism الانجليزية في القرن السابع عشر وكيف استقرت في أمريكا واشتغلت بالمشروعات الرأسمالية . ويرجع اهتمام فيبر بهذه الامثلة لتوضيح المناسبات التى فيها تتغير الاتجاهات نحو النشاط

(1) Weber, M., *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*, London University Books, 1930.

(2) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 132.

الاقتصادي ويتفتت النظام الاقتصادي التقليدي . ويرى فيير أن رفض هذا النظام التقليدي كان راجعا الى تأثير القوى الدينية والاخلاقية . كذلك حاول فيير أن يبين الفرق المختلفة التي حاولت فيها الجماعات الدينية المشاركة في اقامة الرأسمالية في ذلك الوقت . ولكي يثبت هذا قام فيير بفحص فرص العمل والتعليم المتاحة في فرنسا وانجلترا والمجر ووجد أنها تشير الى أن البروتستانتين خاصة اتباع كالفن اذا ما قورنوا بالكاثوليك نجدهم يحتلون المراكز الكبرى ويميلون الى البقاء في المزارع وفي المراتب الدنيا والمشروعات الصغيرة ، أو الوظائف الادارية .

وبعدما حاول فيير اثبات العلاقة بين البروتستانتية الكالفنية والرأسمالية الحديثة انتقل ليعين الملامح المميزة للرأسمالية الحديثة واختلافها عن الانواع الاخرى من التنظيمات الاقتصادية . ويقرر فيير في وضوح ، أنه لا يدعى أن الرأسمالية لم تكن موجودة في كل الانظمة الاقتصادية السابقة ، فقد عرفت أنظمة اقتصادية كثيرة العديد من سمات الرأسمالية ، ولكن فيير لا يتحدث عن ذلك النوع من الرأسمالية ، أنه يبحث عن الرأسمالية الحديثة التي لا تعتمد على الدولة الا في حماية القانون والنظام الذي يسمح للرأسمالية بالعقلانية في السلوك التجاري وبينما كانت الرأسمالية القديمة لا تعبأ بالتعاليم الدينية والرأى العام ، نجد أن رواد الرأسمالية الحديثة أكثر تحمسا في اتجاهاتهم نحو الاخلاق واتباع القيم الدينية في أعمالهم ، وينظرون الى ثرواتهم على أنها هبة ونعمة من الله من بها عليهم . فالشارك في الرأسمالية الحديثة - سواء كان صاحب المشروع أو الاداري أو العامل ، هو ، كما يرى فيير ، « منحرف » عن التقاليد التي لا تحبذ التغيرات التكنولوجية والنظامية وتحجب تراكم الثروة ، وهو ، كما يؤكد فيير ، المؤمن بأخلاق العمل الشاق ، والتحسين المنظم لتحقيق أقصى انتاج ممكن والمقتصد في

الاستهلاك الفردي ، والمؤمن بالفردية أكثر من الجمعية في مسئولية الحياة الاقتصادية⁽³⁾ .

ولكن كيف ترتبط هذه النظرة الجديدة للعمل والتعطش للثروة بأثرأسمالية ؟ يرى فيير أن مبدأ الدعوة Calling للواجب الديني من الأسس الهامة في هذه القيم الجديدة ، وكذلك مبدأ الجبرية Predestination الذي يولد الارادة القوية اللازمة لوضع ذلك المبدأ وتطبيقه في الممارسات العملية فالبروتستانت ، كما يؤكد فيير ، كانوا متحمسين للتفكير في عملهم اليومي بأي مهنة على أنه وسيلة من خلالها يقدمون الشكر لله ، فالعمل بالنسبة لهم يجب أن يؤخذ مأخذ الجد تماما مثل الواجبات الدينية التي يقوم بها القس الكاثوليكي الذي يعتقد أنه بنبي دعوة أو واجب ديني خاص . فالعمل له قيمة فعلية ولم يعد ينظر اليه بعد ، على أنه نتيجة لخطيئة آدم . ومن ناحية أخرى ، فالكالفانيّة تعتبر أكثر تأكيداً على حرية اختيار الواجب الديني من الكاثوليكية كما أنها لا تفرض الالتزام بقبول أي واجب ليرتبط به الانسان منذ ولادته .

ويرى فيير أن هذين المبدأين ، مبدأ أهمية العمل ، وحق الفرد وواجبه في اختيار ميداناً لنشاطه ، كان لهما اسهاما واضحا في التقدم الاقتصادي الذي لم يبدأونه فقط بل مارسوه بالفعل . كما يعتقد أن البروتستانت قاموا بممارسة هذا النوع من النشاط الاقتصادي حينما كانوا يؤمنون بعقيدة الجبرية . فالاعتقاد الكالفاني يدعي أنه بسبب خطيئة آدم فان جميع الناس سيوف يختارون ليكونوا من الناجين من العذاب . ولكن لا يمكن لانسان أن يعرف تقدير الله بالنسبة للمؤمنين والناجين ، ولهذا فان الجميع يجب أن يبذلوا قصارى جهدهم في طاعة

(3) Scharf, B., R., *op. cit.*, F. 133.

أوامر الله على هذه الأرض . ولم يكن اهتمام فيبر منصبا على الأسباب التي جعلت كالفن ينادى بهذا المبدأ ولكنه كان مهتما أساسا بالتفسيرات التي صاحبت ذلك المبدأ في سلوك المعتنقين له . بمعنى آخر ، أراد فيبر أن يتتبع الطرق التي حاول الكالفنيون من خلالها تحقيق الخلاص فقد قبلوا مبدأ كالفن أن لا عودة للشعائر والاعترافات المسيحية ، وبدلاً من ذلك ، ركزوا جهودهم في العمل المتواصل ، التنظيم الذاتي للشخص ، واتباع الطرق السليمة لتحقيق الأهداف ، والتأكيد على أنهم من المختارين من قبل الله . واذ ما أصيب المرء بالقلق فعلاجه هو التأكيد على هذه القيم الجديدة فلا الكنيسة ولا رجل الدين ولا أى شخص يمكن أن يقدم للإنسان أى شئ ، فهو وحده وبكفاحه المستمر يستطيع أن يصل الى مرحلة الخلاص ، وهذا ما يعرف في المسيحية بالزهد الدنيوي inner wordly asceticism كل هذا أعطى امكانية تطور الرأسمالية الحديثة في أوروبا في القرن السابع عشر ، ولم تكن مصادفة اذن ، أن تكون هذه الامكانية متاحة فقط بين البروتستانت الكالفنيين في معظم دول أوروبا (٤) .

ومن الملاحظ هنا أن تحليل فيبر يقف في اتجاه مخالف تماما لتحليل الماركسي ، فقد أعطى فيبر اعتباراً أكثر لدور الافكار في خلق البناء الاجتماعي . وعلى أية حال ، فإن فيبر يدين بالفضل لدراسة سمبارت W. Sombart عن أصل الرأسمالية وخاصة معالجته لما أسماه روح الرأسمالية The Spirit of Capitalism كقوة مساعدة في تطور الرأسمالية الحديثة . اذ يرى سمبارت أن اليهود الاوربيون هم الذين لهم الفضل في خلق الرأسمالية الغربية .

(4) Scharf, B., R., *op. cit.*, F. 134 - 135.

٣ - الدراسات المقارنة للاديان :

جاءت دراسات فيبر عن أديان الهند والصين واليهودية تحت اسم الاخلاق الاقتصادية لاديان العالم *The Economic Ethic of the World Religions* ^(١) لا شك أن هذا العنوان يشير الى استمرار اهتمام فيبر بتأثير الاخلاق البروتستانتية على الأنشطة الاقتصادية ، كما أنه يشير أيضا الى أن الاعتقادات الدينية تختلف فيما بينها بشأن الأنشطة الاقتصادية ، ومع ذلك فإن جميع الأديان تحاول أن تعطى توجيهها أخلاقيا للأنشطة الدنيوية لأعضائها سواء كانت هذه التوجيهات ضمنية أو صريحة . وبهذا المعنى الواسع نستطيع أن نقول أن فيبر يتعامل مع الاخلاق العلمانية التي هي جزء من كل دين عالمي . بمعنى آخر أن في كل دين « مستودع للحوافز الروحية للمؤمن » وهذا ما يشكل الاخلاق ونسق القيم الخاص بكل دين . ولا يعنى هذا أن فيبر أهمل تأثير المجتمع على الدين بل على العكس من ذلك فقد بين بوضوح التأثيرات المتبادلة بين الدين والمجتمع . ولعل اهتمام فيبر الرئيسي ، كما يشير بندكس Bendix كان مركزا حول معرفة تأثير الافكار الدينية على الأنشطة الاقتصادية وتحليل العلاقة بين التمايز الاجتماعي والافكار الدينية ، وأخيرا اهتم فيبر بتأكيد وإيضاح الصفات المميزة للحضارة الغربية التي تتميز بالعقلانية ^(٢) .

(١) انظر :

Weber, "Religions Reflections of the wordly and their Directions," and "Social psychology of the world Religion," in *Essay from Max weber*, trans, by H. Gerth and C. W. Mills, 1947.

(2) Bendix, R., *Max Weber, An Intellectual Protrait*. Garden city, New York : Doubleday & Company, 1962, P.257.

ولقد تركت تحليلات فيير حول العلاقات بين المعتقدات الدينية ومكانة وبناء القوة للجماعة المكونة للمجتمع . واستخدم فيير منهجاً مناسباً لدراساته المبكرة عن الوضع المتغير لعمال الزراعة ومشكلة تنظيم سوق الأوراق المالية وعلاقة ذلك بالتوجيه النموذجي للمشاركين ، كل هذا يكشف عن الجوانب الدينية للبناء الاجتماعي في ألمانيا . ثم تحول اهتمام فيير نحو دراسة القادة الدينيين في الصين القديمة ، والهند وفلسطين ، الذين صاغوا ونشروا الاتجاهات الدينية للعديد من أديان العالم . ويمكن فهم البواعث الأخلاقية لتلك العقائد على أنها استجابة للاهتمامات المادية والفكرية للجماعات الاجتماعية ، كما يمكن فهمها أيضاً على أنها تأثيرات اجتماعية شكلية ومستقلة للإلهامات الدينية والشخصيات الكارزمية . ومع التقدم الذي أحرزته دراسات فيير انتقلت اهتماماته بالتدريج من التحليل المطول لتلك التأثيرات المتبادلة إلى الدراسة المقارنة للأبنية الاجتماعية حيث أن المتضمنات الأخلاقية الدنيوية لأديان العالم المختلفة تمثل محورا رئيسيا للدراسة . والنظرة العالمية للأديان الكبرى كانت من عمل جماعات رجال الدين الموجودة والتي لها أسلوب خاص في الحياة ، وكل منها حاولت تطوير المعتقدات الدينية الخاصة بها ولذلك انصب هدف فيير الأساسي على تحليل الظروف الاجتماعية التي من خلالها أصبح الإلهام الكارزмати للأقلية أسلوباً للجماعة المتميزة والتي أصبحت فيما بعد التوجيه السائد للحضارة ككل . وحاول فيير أن يطبق هذا الافتراض الأساسي على كل الحضارات الكبرى في فترة تكوين أنساقها الاعتقادية المتميزة⁽³⁾ .

ومن الواضح أن كتابات فيير لا تتضمن مناقشة مستفيضة عن كيفية

(3) Bendix, R., *op. cit.*, PP 258 - 259.

ارتباط أفتراضه الاساسى بوجهة نظر المجتمع ، وربما نجد بعض الاشارات الضمنية ، اذ يرى فيير أن كل مجتمع هو تكوين ايجابى أو سلبى من جماعات متميزة ومترابطة من أجل الحفاظ على أسلوب الحياة بواسطة المسافة الاجتماعية والعزلة واستغلال الفرص الاقتصادية. ولكي نفهم ديناميات واستمرار المجتمع فائنا يجب أن نفهم تلك الجهود في علاقتها بالافكار والقيم السائدة في المجتمع : أو بمعنى آخر ، فان كل فكرة أو قيمة نقوم بملاحظتها بحيث نبحث عن الجماعة المتميزة التي تعضدها وأسلوبها المادى والفكرى فى الحياة ، وهكذا فان فيير يدرس الافكار الدينية فى ضوء علاقتها بالافعال الجمعية ، وخاصة فى ضوء العمليات الاجتماعية التي من خلالها تصبح الهامات الاقلية اعتقاد الكثرة وبذلك يعتبر فيير كل جماعة اجتماعية موجهة بفكرة معينة تؤكد لها من خلال حياتها ، فالفلاحين يميلون نحو عبادة الطبيعة والسحر ، والزهد المسيحى هو ظاهرة برجوازية حضرية ، والجماعات المسيطرة والارستوقراطية العسكرية تملك احساسا بالعزلة يجعلها ترفض الافكار الدينية التي تدعو الى التواضع ... وهكذا . ويشير اهتمام فيير الى تأكيد واضح على أن المجتمع يتكون من جماعات كثيرة لها مصالح ومميزات خاصة بها .

على أية حال ، فقد استخدم فيير فى دراسته للاخلاق البروتستانتية مصطلحا جديدا هو الزهد الدنيوى Inner - Wordly Asceticism (٤)

(٤) انظر :

(A) Weber, M., *Sociology of Religion* trans by E. Fischoff, London : Methuen, 1965.

(B) , *The Theory of Social and Economic organization* trans - by A. M. Henderson and T. Parsonc. N. Y. : Free Press, 1964.

والجق أن هذا المصطلح له استخدام واسع في الدراسات المقارنة للإديان . وقد استخدمه فيير كمصطلح (مقابل) لمصطلح التطهري النشط والراهب الكاثوليكي ، فكلاهما يسلك طريقا زهديا في الحياة . فالتطهري يحاول أن يثبت لنفسه أنه من المختارين للحياة النهائية . والآخر يفعل ذلك لكي يحقق خلاصه . وفي حالة كل منهما نجد أن الاعتقاد الديني هو الموجه لطريقة الحياة ، حيث تخضع الدوافع لمجموعة نمطية من الأنشطة وتكون المغريات الحسية قليلة الشأن لدى كل منهما . كما يمارس كل منهما نظاما تهذيبيا خاصا بطريقة ما حيث أن كل الأفعال تهدف في نهاية الأمر إلى تحقيق الغاية النهائية وهي الخلاص . ولكن يبدو الاختلاف في أن الراهب الكاثوليكي يرى أن هدفه يتطلب منه الانسحاب من الحياة الأسرية والجنسية ومن العلاقات الضبقية والملكية ومن الممارسة السياسية ، هذا في الوقت الذي يعتقد فيه التطهري أن كل تلك الأنشطة السابقة ، لو نظمت وأعيد توجيهها ، فإنها يمكن أن تساهم في تلبية إرادة الله وتحقيق تبجيله على الأرض والذي يعد واجبا إنسانيا اسمي . ويرى فيير أن الزهد الأخرى Other - wordly asceticism لرجل الدين الكاثوليكي يفرض الكثير من المتطلبات مما يجعله ملتزما طوال حياته بها . فالراهب الكاثوليكي طالما كان متمسكا بالمثال الذي يتطلع للوصول إليه فإن تأثيره على العالم يكون ضعيفا ، بينما نجد أن التطهري لو تمسك بمثاله لازداد تأثيره في العالم ، وبينما تمثل طريقة الراهب في الحياة أسلوبا لعدد قليل من الذين يريدون الكمال ، يعد التهذيب الذاتي للمتطهر متطلبا من الجميع (5) .

ومن ناحية أخرى ، فقد استخدم ماكس فيير مصطلحي الزهد

(5) Scharf, B., R., op. cit. P. 139.

الدنيوى والاخرى ليقارن بين المسيحية وأديان أخرى مثل الهندوسية والبوذية والديانة الطاوية Taoism ويرى غير أن هناك تشابها بين حالة الراهب الكانوليكى والحال فى الديانة البوذية ، فالبوذية ، كما يذهب غير ، تشجع الراهب ويمكن التمييز بين التزام الراهب فيها وبين ما يقوم به العسامة . وعلى الرغم من أن غير اكتشف أن الرهبان البوذيين فى الصين كانوا من ملاك الاراضى ومن بين أفراد يمثلون مراكز القوى السياسية الامر الذى أفسد المثال الدينى ، إلا أنه يرى أن البوذية يمكن أن توصف بأنها تشجع الزهد الاخرى ، فالبوذية تشجع احتقار كل الافعال التى توجه نحو تحقيق غايات دنيوية مثل الاشباع الحسى أو امتلاك الثروة أو المركز السياسى ، ولهذا فإن الاتجاه فى البوذية دائما نحو الزهد الاخرى ومن ثم فهي بعيدة تماما عن أى أخلاق تعصى قيمة ايجابية للعمل الشاق والتجديدات فى الميدان الاقتصادى .

غالبوذية دائما : تمثل عائقا للتقدم الاقتصادى خاصة تلك الأنشطة التى تتطلب مبادرة ومسئولية فردية والتى قد تؤدى الى وجود تباين وعدم مساواة بين الافراد ، وهذا يعارض الاخوة والانغماس فى التجربة الدينية^(٦) .

والهندوسية^(٧) رغم أنها لا تعرف الزهنة الرسمية مثل البوذية، إلا أن نسقها الفلسفى للاخلاق يشير الى نوع من الزهد الاخرى . فالأنشطة العادية لهذا العالم ، سواء الأنشطة الابيرية أو الاقتصادية أو السياسية ان هى الا واجبات يجب أن تلبى ولكن ينظر اليها باعتبارها ليست أهم جوانب الحياة . فلقد بين رجال الدين الهندوسى العظام أن

(6) Scharf, B., R., op. cit., P. 140.

(7) Ibid. P. 140.

عالم الظواهر ليس إلا وهما • وبينوا أن الوسائل المختلفة للتهذيب البدني والتأمل والصلاة ، كل هذا يساعد الناس على ادراك الحقيقة المتسامية وراء الأشياء المادية والعلاقات الاجتماعية • ولفهم العالم على هذا النحو والتحكم والسيطرة على النفس يقتضى الأمر تأكيد الاتجاه نحو الزهد الاخرى ، ولا شك أن هذا كان عقبة فى سبيل تطور الرأسمالية فى المجتمع الهندى^(٨) .

وتنادى الديانة الطاوية Taoism أيضا بالزهد ، ففى ترى أن هناك طريقا فى الحياة لابد أن يتبعه الانسان ويقتضى منه الابتعاد عن الاكتسابات الذاتية أو المنافسة أو العداوة • فالإنسان يجب أن يبذل قصارى جهده للانسحاب من الأنشطة التى تؤدى الى هذه الاغراءات^(٩) والانسحاب من الأنشطة السياسية والابتعاد عن الغايات الاقتصادية • وقد أدى هذا أيضا : كما يؤكد فيير ، الى عدم ظهور الرأسمالية فى بلاد الصين^(٩) .

وإذا كانت البوذية والطاوية والهندوسية تضع قيودا على التطور الاقتصادي وتتحدى بالزهد الاخرى ، فإن هناك أديانا أخرى افترضت الاتجاه المقسم بالزهد ومن ثم وبطريقة مختلفة لم تساعد على وجود الرأسمالية • فالكونفوشية أكدت على وجود بناء اجتماعى ثابت حيث تتقدم أنشطة وتجديدات الفرد • ومن ثم لا يسمح للتغير فيه • فهذا النسق الاعتقادى يؤكد على القيم الدنيوية ولكن أهمها الخيرية والإيمان

(٨) - انظر : ...

Weber, M., *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. New York : Macmillan, 1964.

(9) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 140.

القوى وليس قهر الطبيعة وتحقيق انجازات فردية وهكذا فان الدين
الرسمى للصين لم يفسح الطريق بوضوح للتقدم التكنولوجى (١٠) .

✓ ويختلف الاسلام (١١) كما يرى فيير ، عن تلك الاديان ، فهو دين
المحاربين والموجه نحو القيم الدنيوية . ويعترف فيير بأن هناك بعض
الفرق الصوفية فى المراحل المتأخرة من الاسلام شبيهة بتلك الفرق
الزهدية فى المسيحية الا أنها لم تكن قوية لدرجة أنها تؤدى الى وجود
تطور اقتصادى . كذلك فان اليهودية (١٢) كما يؤكد فيير ، لم تعط
اعتبارا وقيمة للزهد . فاليهودية قد لعبت دورا هاما فى التقدم الاقتصادى
وفى انتطور الرأسمالى . ولكن بسبب افتقادها للقيم الزهدية فانها لم
تستطع أن تطور الرأسمالية السياسية أو الحديثة كالتي ظهرت فى أوروبا
 وأمريكا فى القرن السابع عشر (١٣) .

(10) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 140 - 141.

(١١) انظر :

Weber, M., *Sociology of Religion, op. cit.*,

(12) Weber, M., *The Ancient Judaism*. trans by Gerth and
Martindale, 1932.

(13) *Ibid.*, P. 141.

٤ - نقد فيير :

الحق أنه منذ نشر مقالة فيير عن الاخلاق البروتستانتية في عام ١٩٠٨ ، والنظرية التي قدمها لازال تشكل «مناقشة علمية» ، فكثير من الكتاب لديهم تصورا أو رؤية أسطورية لما كتب فيير بالفعل ، ولهمذا حاولوا أن يفسروا أو يدافعوا أو ينتقدوا هذه النظرية من خلال رؤيتهم الخاصة لها^(١) . وكما أشار W. Green : بحق فان هؤلاء الكتاب الذين حاولوا التعليق على عمل فيير وكأنهم لم يفهموا أو أساءوا تفسير أما منهج فيير : أو النتائج التي توصل اليها أو كلاهما معا ...»^(٢) .

ولعل نقدم راجع جزئيا الى فشلهم في ادراك المعنى الحقيقي للمفاهيم التي قال بها فيير مثل «الروح» «والاخلاق والرأسمالية»... الخ . كذلك ، فان كثيرا من الكتاب «قد بالغوا في النقاط التي حاول فيير اثباتها»^(٣) . وما سوف نقدمه هنا هو محاولة تبين أن هناك أربع مجموعات من الباحثين قد ركزوا نقدهم على جانب واحد من نظرية فيير غافلين بذلك النظر الى النظرية ككل ومتجاهلين كذلك تحذيرات فيسبر الخاصة بفهم نظريته . وسوف نناقش كل من هذه المجموعات الأربع بالتفصيل .

(1) Hill, M., *A Sociology of Religion*. op. cit., P. 98.

(2) Green, R., W., (Ed.) *The Protestantism and Capitalism : The Weber and its Critics*. (Boston : D. C. Heath and co 1965), P. VII.

(3) Hudson, W., S., *The Weber thesis reexamined*, *Church History* Vol. XXX (March 1961), No. 1.

١ - أصل الرأسمالية :

بأنرغم من أن فيير قد أكد على اهتمامه «بروح» Spirit الرأسمالية الحديثة وليس بالرأسمالية ، إلا أن بعض الباحثين ، حاولوا اثبات أن الرأسمالية أقدم في وجودها من البروتستانتية . في عام ١٩٠٨ - على سبيل المثال - هاجم F. Rachfall نظرية فيير ، وادعى أن الرأسمالية أقدم بكثير من البروتستانتية ، وأن هناك عوامل أخرى أكثر أهمية من البروتستانتية ، هذه العوامل الأخرى هي التي أدت إلى نمو وتطور الرأسمالية الحديثة .^(٤) ومنذ ذلك الوقت وهذا الخط من الهجوم يستخدم من قبل نقاد آخرين .

فقد ذهب ورنر سمبارت Werner Sombart في الطبعة الثانية من كتابه Der Moderne Capitalismus إلى تطور الرأسمالية الحديثة قد بدأ مبكراً عما يعتقد فيير . وفي كتابه The Jews and Modern Capitalism ادعى أن الاتجاهات الاجتماعية والممارسات الاقتصادية التي ارتبطت باليهودية كانت المصدر الأساسي لروح الرأسمالية . وفي كتابه The Quintessence Capitalism فحص سمبارت التأثير الذي مارسه الكنيسة الكاثوليكية على «روح» الرأسمالية . ونلاحظ أن سمبارت ، مثل فيير ، قد اعترف فعلاً بتأثير القيم الدينية على النشاط الاقتصادي ولكنه أعطى أولوية للشعوب وسياساتهم النقدية باعتبارها التي ساعدت على إقامة الرأسمالية وانتشار الروح الرأسمالية وقبل سمبارت ، «مثل فيير أيضاً» ، «الترشيد» باعتباره أحد الخصائص للرأسمالية الحديثة ، ولكنه وجد أن هذا المبدأ وكذلك المبادئ الأخرى مثل الاعتدال ، وواجب الادخار ، والأمانة والربح والفائدة - كل هذه المبادئ يمكن أن نجدها

(4) Green, R., W., (ed-) *op. cit.*, P. VIII.

في مبادئ الكنيسة الكاثوليكية التي كانت متضمنة في كتابات علماء
العصور الوسطى والمدرسين أمثال توماس الاكوينى Thomas Aquinas
وانطونى الفلورنسى Antonine of Florance وبيرنارد السرينى
Bernard of Sirena وكاردينال كافنتان Cardinal Cafentan (٥).

ومن ناحية أخرى يرى سمبارت أن البروتستانتية كانت دائماً على
خط معارض ومعاد للرأسمالية ، خاصة النظرة الاقتصادية الرأسمالية (٦)
ويفسر هذا العداء بين الرأسمالية والبروتستانتية بقوله : « طاملاً أن
الرأسمالية شيء دنيوى ، شيء للحياة على الأرض ، ولهذا السبب فلنما
سوف تكره وتتبد من كل الذين ينظرون الى الحياة على أنها أعداد
للحياة الآخرة » (٧).

والنتيجة كما يعبر عنها سمبارت هي «زيادة شدة المشاعر الدينية
كنتائج ضرورية للاختلافات المتزايدة للأنشطة الاقتصادية . وتزايد
الاختلاف حول الأنشطة الاقتصادية يعنى ضعف وتحلل الرأسمالية (٨) .
ويعتقد سمبارت أن هذا هو ما حدث في عصر الإصلاح ، ففي بلاد
الكالفنية كانت الكنيسة معادية للرأسمالية . ويعترف سمبارت بأن
التطهيرية قد ساعدت على تطور الرأسمالية ، ولكن التطهيرية لم تهب لها
الحياة . فمعظم الأخلاق البروتستانتية يمكن تتبعها والعثور عليها لدى
كتابه العصور الوسطى . ويختصار فإن النتيجة العامة التي توصل
اليها سمبارت هي أنه لو كان هناك أى نسق دينى يعد مسئولاً عن ظهور

(5) Green, R, W., (Ed.), *op. cit.*, P. 32.

(6) *Ibid.*, P. 34.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*

الروح الرأسمالية ، فانه سيكون الكاثوليكية ، والبروتستانتية لم تفعل أكثر من ترديد وتأكيده ما قاله وخلفه المدرسيون^(٩) .

ولقد اتخذ عالم الاقتصاد الايطالى A. Fanfani نفس الموقف الذى اتخذه سمبارت ، فذهب فى كتابه Catholicism, Protestantism & Capitalism^(١٠) الى أن أوروبا قد خبرت الرأسمالية قبل ظهور البروتستانتية ، وأن البروتستانتية كانت قادرة على اقامة نفسها فى هذه البلاد فقط حيث كانت الاوضاع السائدة بها قد مهدت لتوسع الحياة الاقتصادية فى الاتجاه الرأسمالى . ويتساءل فنفانى كذلك «هل من الممكن لجوهر الشئ — والروح الرأسمالية هى جوهر الرأسمالية عند غير — أن يأتى الى الوجود فى وقت لاحق بعد وجود الشئ نفسه^(١١) . فأفكار مثل «الوظيفة» «الترشيد» والتي اعتبرها غير جوهر الروح الرأسمالية كانت موجودة فى الكاثوليكية فى القرن الرابع عشر، فالتعاليم الكاثوليكية تكررت من جانب البروتستانتية ولهذا «فاننا نحتّم القول بأن البروتستانتية والكاثوليكية لهما أهمية متساوية فى تطور الروح الرأسمالية التى كانت عامة بين الكاثوليك والبروتستانت ، كانت هذه الروح دائما موجودة وستظل دائما موجودة ، ولكن الروح الرأسمالية كقوى اجتماعية لم تكن موجودة ولن يكون لها وجود»^(١٢) .

ولتفنيد هذه المجموعة من الانتقادات التى تدعى بأن الرأسمالية كانت سابقة على البروتستانتية ، يمكن القول بسهولة ، أن غير لم يكن

(9) Green, R., W., (ed.), *op. cit.*,

(10) *Ibid.* PP. 35 - 37.

(11) *Ibid.*, P. 201.

(12) *Ibid.*, P. 202.

مهتمًا أساسًا بالرأسمالية ولكن بنوع خاص من الأخلاق الاقتصادية التي انتشرت في العالم الغربي بعد الإصلاح. وكما أشار بارمونتز Parsons فإن فيير قد استخدم لفظة الرأسمالية بطريقتين مختلفتين : وهما الرأسمالية في عمومها Capitalism in eneral والرأسمالية الحديثة Modern Capitalism (١٣) .

وقد كان فيير واعيا بأن هناك أشكالا من الرأسمالية كانت موجودة قبل الإصلاح الديني في مختلف الثقافات ، ولكن الاختلاف ، كما لاحظ فيير ، أن هذه الثقافات قد تجاوزت تماما عن هذه الأنشطة وحسرت كثيرا من الممارسات التجارية . أكثر من ذلك ، فإن الثقافات كانت تفتقد الأخلاق أو القيم التي تتطلبها الروح الرأسمالية الحديثة . وقد عبر فيير عن ذلك بقوله : «لقد وجدت الرأسمالية في الصين والهند وبابل وفي العالم القديم . وفي العصور الوسطى ... ولكن في كل هذه الحالات .. فإن روحا خاصة كانت مفقودة» (١٤)

هذه الأخلاق — كما يشير فيير — تميزت بمذهبها الخاص بتكريس الشخص للواجب الديني المفروض من الله كأساس للحياة المسيحية. هذه الأخلاق — في رأي فيير — معارضة للأخلاق الكاثوليكية التقليدية

(13) Parsons, T. "Capitalism in Recent German Literature Sombart and Weber", Part II, *Journal of Political Economy* Vol. 37 (February 1929) No. 1, P. 34.

إنظر أيضا :
Shell's list of Weber's six types of capitalism : Shils, F, "Some Remarks on the Theory of Social and Economic Organization" *Economica* (New Series), vol 15, 1948. No. 57, PP. 36-50.

(14) Weber, *protestant Ethic*, op. cit., P. 52.

التي كانت سائدة طيلة فترة الإصلاح . وقد حدد فيير اهتمامه بدراسة هذا الشكل الجديد من الاخلاق الاقتصادية . وقد كتب فيير في ذلك قائلا : «المشكلة الرئيسية لنا ليست تطور النشاط الرأسمالي في حد ذاته ، وتباين — ذلك النشاط — في ثقافات مختلفة في الشكل فقط مثل: النموذج المعاصر أو الرأسمالية في التجارة ، الحروب ، السياسة أو الادارة كمصادر للربح ، ولكن اهتمامنا بأصل هذا النوع الرشيد من الرأسمالية البرجوازية وتنظيمها العقلاني للعمل الحر»^(١٥).

من الواضح اذن أن فيير قد طبق بحثه على شكل خاص من الرأسمالية ، والاختلاف الرئيسي بين هذا الشكل الخاص من الرأسمالية وبين الاشكال الاخرى قائم في أسسها الاخلاقية والدافعية ، بينما الرأسمالية التقليدية كانت محدودة بفقدان الدافعية للعمل فيما وراء ارضاء حاجات المرء ذاته ، قدمت الاخلاق البروتستانتية للبرجوازية التصديق الديني لذلك . وكما كتب فيير : «هذا الزهد البروتستانتي الدنيوى عمل بقوة ضد الاستمتاع الذاتى بالملكية ، وحدد الاستهلاك خاصة الكماليات ، ومن ناحية أخرى ، كان له تأثيرا سيكولوجيا لتخليص حياة البضائع والامتعة من السكان الذين ينتمون الى الاخلاق التقليدية وقد فتحت قيود دافع التملك ليس فقط بتقرير شرعيته ، ولكن بنظرته اليه على أنه متفق ومشية الله»^(١٦).

وهكذا فان فيير عندما ذهب الى أن البروتستانتية قد ساعدت على ظهور الرأسمالية الحديثة كان يقصد فقط أنه قد برزت من الكالفنية

(15) Weber, *Protestant Ethic, op. cit.*, PP. 22-24.

(16) *Ibid.*, P. 171.

مجموعة من القيم الجديدة ، هذه القيم — الاخلاق كما يسميها فيير — نشطت ودفعت الناس في تلك الفترة التاريخية الى نوع خاص من الفعل الاقتصادي ، أعنى الرأسمالية . ولهذا فان مهمة فيير كانت تحليل هذه القيم ومعرفة كيف ساعدت ويسرت ظهور هذه الروح الخاصة بالرأسمالية الحديثة . وواضح اذن أن نقاد فيير لم يدركوا المشكلة حينما كان يتحدث عن روح الرأسمالية الحديثة ، كان نقاده يناقشون أصل الرأسمالية في عمومها . وبينما كان يحلل البروتستانتية كنسق قيمى جديد ونسق دافعى سيكولوجى نظر نقاده الى البروتستانتية على أنها لاهوت دينى وقارنوها بالعقائد الكاثوليكية .

ب — الكالفنية • التطهيرية وروح الرأسمالية :

ركزت مجموعة أخرى من الكتاب المناقشة حول الجزء الثانى من نظرية فيير أى العلاقة بين المتطهرين وروح الرأسمالية . فقد انتقد هدسون W. S. Hudson مفهوم فيير ، المبسط لدرجة كبيرة ، عن الكالفنية : وكان هدسون مهتما ، بوجه خاص ، بالطريقة التى استخدم بها فيير وتونى Tawney كتابات المتطهرين فى القرن السابع عشر لتدعيم حجتهما . ويرى هدسون : «أن فشل فيير فى اعطاء وزن للطبيعة التبادلية للعلية : أدى به الى مزيد من التبسيط — أى مضاهاة تطهيرية القرن السابع عشر بكالفنية القرن السادس عشر . وانتقل فيير — لخدمة أغراض بحثه — الى افتراض مؤداه أن الزهد البروتستانتى يمكن أن يعالج على أنه كلا واحدا — وقد وجد فيير أوضح تعبير له بين المتطهرين البريطانيين فى أواخر القرن السابع عشر^(١٧) .

(17) Hudson, W., S., "Puritanism and the Spirit of Capitalism", *Church History* Vol. XVIII (March 1949), No. 1, P.6

هذا الافتراض ، بالنسبة لهدسون ، يتعد افتراضا خاطئا لا يمكن الدفاع عنه ذلك لانه تحت تأثير الظروف الاقتصادية الجديدة حدثت سلسلة من لتغيرات العميقة ، وفي هذا يقول ألفريد هودسون : « أن الكالفنيين في القرن السادس عشر كانوا يؤمنون بالنظام الصارم والفردية الاقتصادية اللذين نسبهما كل من شينر وتوتني Tawney للحركة التطهيرية في شكلها المتأخر والتي ربما قد أفرعها هذا النظام الصارم وهذه الفردية الاقتصادية (١٨) » .

ويدعى هودسون ، أن فيير قد اعترف بأن العلاقة بين مبدأ «الواجب الدينى calling والحياة التجارية لا يمكن أن توجد في كتابات كالفن Calvin نفسه ولكن على أية حال ، فإن اتباع كالفن ، تأسيسا على مبدأ الضرورة السيكلوجية أقاموا مثل هذه العلاقة . وهذا يعنى ، كما يقول هودسون ، أن فيير ، وتوتني بعد ذلك ، قد اعترغا بأن مفهوم calling قد كشف عن نفسه في النصف الثانى من القرن السابع عشر كسمة مهيمنة في الفكر التطهرى .

ويذهب هودسون الى أن فيير وتوتني قد «فشلا في ادراك أن مثل هذا التفسير ليس فقط ، يعزل مبدأ الواجب الدينى عن سياقه الاوسع في الفكر الكالفنى ولكنه أيضا ، يدمر كلية البناء اللاهوتى الاساسى للكالفنية . كذلك فانهما (فيير وتوتني) لم يدركا أن مثل هذا التفسير لم يكن ضروريا لشرح النشاط الحماسى والمؤثر الذى «أبداه المتطهرون في الحياة التجارية» (١٩)

(18) Hudson, W., S., *op. cit.*, P. 6.

(19) Hudson, W., S., "Puritanism and the Spirit of Capitalism", *op. cit.* P. 7.

أكثر من هذا ، فإن مدلول النشاط التطهري لا يوجد في المفهوم التطهري «للاوجب الدين» ، ولكن في السياق الأوسع للمفهوم الكالفني للعلاقة بين الله والإنسان . فكما يشير هذا المفهوم فإن الإنسان وكيل Steward لله ، ولهذا فإنه محاسب من الله في شيئين : وقته وممتلكاته ، ومن ثم فهو مسئول أمام الله عن كل لحظة يمضيها وأي نقود ينفقها .

وقد هاجم المؤرخ البرت هيمما Albert Hyma في كتابه Renaissance to Reformation⁽²⁰⁾ ، نظرية فيير من الناحية التاريخية واستخدم أدلة وثائقية ، ومذكرات القادة البروتستانت في القرن السادس عشر لكي يثبت :

١ - أن الرأسمالية وروح الرأسمالية كانتا تنتشران بسرعة قبل أن يكون هناك بروتستانت .

٢ - أن لوثر Luther ، زونجلي Zwingly وكالفن Calvin في اتجاهاتهم نحو الربا Usury والفائدة Interest كانوا أكثر تحفظاً وعداءاً للرأسمالية من الكاثوليك .

٣ - المبدأ الأساسي الذي يعتبره فيير جوهر الروح الرأسمالية (واجب القيام بالعمل الشاق ، كان معروفا لرجال الكنيسة العظام ، وأن لوثر كالفن استمد هذا المبدأ من كتابات القديس ST. Augustine) .

وأشار هيمما كذلك ، الى أن فيير لم يدرس وجهة النظر الاقتصادية

(20) Hyma, A., "Renaissance to Reformation (Grand Rapids, Michigan : Eerdmans 1951).

والاجتماعية لكالفن نفسه ، ولكنه لجأ الى الاقتباس أساسا من كتابات
الاجيال المتأخرة عن الكالفنيين . وكما يشير هيمما : فان كالفن Calvin
أظهر اتجاهها حتميا معاد للرأسمالية ، ممثل في السخط على المصاومات
التي تضمن ازدياد الثراء الدنيوى ، ونبذ استهلاك الكماليات فضلا عن
ذلك ، فان تأكيدا أكثر وضوحا على أهمية الواجب الدينى فى نمو
الكالفينية ، ولكن الاشارات المتكررة للواجب نحو العمل الشاق والادخار
هى السمة الغالبة لنظرية فيير» (٢١) .

وباختصار ، كان هدف هيمما هو أن يبين أن البروتستانتية لم تسلك
أى طريق تقدمى من بين المعتقدات الاخرى أو تعاليمها الخاصة بالسلوك
الاقتصادى ، ولهذا لم يكن لها تأثير قاطع على نمو الرأسمالية الحديثة .

أما بالنسبة لتونى Tawney فقد قبل التوضيح الذى قدمه فيير
عن فرضه المستمد من كتابات المتطهرين الانجليز فى أواخر القرن
السابع عشر ، وقد اعترف تونى بتعقيد الظاهرة محل الدراسة
(الرأسمالية الحديثة) . وأكد أن هناك فروقا بين الكالفنيين والمتطهرين
فى القرن السابع عشر ، بمعنى أن المتطهرين المتأخرين فى كل من انجلترا
وهولندا كما يقول تونى ، قد توصلوا الى «اتفاق بموجبه يكون هناك
توازن قد تأصل بين الرخاء والخلاص ، وبينما حافظوا على لاهوت
المؤسس (كالفن) فانهم رفضوا نسقيته (أو نظريته) للاخلاق الاجتماعية
مقتنعين بأن التدين يتضمن الوعد بهذه الحياة والحياة الاخرى ، ولهذا
قاوموا بشدة التدخل فى المسائل التجارية من جانب كل من الدولة أو
المؤسسات هذا هو الوجه الفردى الثانى للكالفينية بدلا من الترمت

(21) Green, R., W., (ed.) *op. cit.* PP. 102 - 103.

المصارف من كالفن نفسه ، الذي يمكن ، بطريقة مقبولة ظاهريا ، القول بأن لديه تطابقا مع الصفة التي أسماها فيير (روح الرأسمالية) (٢٢) .

وفي نفس الاتجاه أكديسميلسون K. Samuelsson أن المذهب التطهري كان أساسا معارضا للانغماس الشديد في النشاط الاقتصادي . وكتب سميلسون يقول «لو أننا قبلنا رأي تونى، ما تحقق نجاحا لجهود استمالة رجال الأعمال والتجار لجعل واجبهم الأساسى متمثلا فى ارضاء مطالب الاخلاق المسيحية والخير العام . والحق أن ذلك ، وعن عمد ، حدد من مجال عملياتهم ومن تجنبهم للتكتلات . اذن فان النتيجة الواضحة للفرض مختلفة (عند تلك الخاصة بتونى) ومؤداها أن وجهات النظر الاقتصادية للمتطهرين لم تكن تشجع أو تعين الروح الرأسمالية (٢٣) .

أكثر من ذلك فان روح الرأسمالية التي نجدها لدى رجال الأعمال الناجحين مثل بنيامين فرانكلين Benjamin Franklin لم تكن نتيجة الاخلاق التطهيرية بل على العكس «كانت مختلفة فى النوع عن هذه التعاليم» (٢٤) ويدعى سميلسون أيضا أن الاخلاق التطهيرية مثل التعطش للثروة ، الربا ... الخ يمكن أن نجدها فى الكاثوليكية» (٢٥) .

ولتفنيد هذا النوع من النقد الخاص بالمجموعة الثانية ، فانه يمكن القول بأن فيير لم يكن مهتما بما قاله كالفن عن نفسه ، ولكن بما فهمه

(22) Tawney's Forward to weber, *The Protestant Ethic.*, op. cit., P. 10.

(23) Samuelsson, K. *Religion and Economic Action* trans. by E. G. French (New York : Harper TorchBooks, 1916) P.42

(24) *Ibid.* P. 79.

(25) *Ibid.*

اتباع كالفرن • بمعنى آخر ، كان فيير مهتما ببحث كيف أن المتطلبات اللاهوتية التطهيرية دفعتهم الى الانتاج الاقتصادي • ولم يبسط فيير التاريخ وكان داعيا للتغير في الاخلاق الكالفنية ، وقد قرر فيير ذلك بقونه : «ولكن لا يفهم من ذلك أننا نتوقع أن نجد أى من المؤسسين أو ممثلى الحركات الدينية من يعتبر اعلاء ما أسميناه روح الرأسمالية، بأى معنى ، غاية لعمل حياته ، كذلك فانه لا يمكننا القول بأن السعى للأشياء الدنيوية قد برهن على أنها غاية فى ذاتها • فليس لاي من هؤلاء قيما أخلاقية ايجابية» (٢٦) •

فقد كان فيير مهتما بالتصديق السيكولوجى الذى من خلاله انشغل الناس بالنشاط الاقتصادي • وهكذا لم يدرك نقاد فيير مقصده فى هذه النقطة • فعندما ذهب فيير الى أن التطهيرية ساهمت فى ظهور الرأسمالية الحديثة كان يقصد فقط ان اسهام المتطهرين يكمن فى اتجاهاتهم التى «أخرجت الزاهد من الصوامع الى المنزل والسوق العام» • (٢٧) وكذلك فان هؤلاء النقاد كما أشار بارسونز : لم يقوموا بأية اشارة الى كتابات فيير الاخرى غير الاخلاق البروتستانتية • • • وطالما أن فيير أقام حالته الأساسية على منطق التحليل المقارن ، فان نقده دون الاشارة الى الأدلة المقارنة التى استخدمها • • • يبدو وكأنه ابتعساد عن المقاييس العلمية الكبرى» (٢٨) •

(26) Weber, *The Protestant Ethic*, op. cit., 89.

(27) Wood, H., "Puritanism and Capitalism", *The Congregational Quarterly*, Vol. 29 (April 1951) No. 2. P. 113.

(28) Parsons, T., "Review of Samulesson's Religion and Economic Action", *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 1 (Spring 1962) No. 2, PP. 226 - 227.

ج (العلاقة العلية :

بالرغم من أن تونى فى كتابه *Religion and the Rise of capitalism* (٢٩) قد قبل وجهة نظر فيير القائلة بوجود علاقة عليّة بين الاصلاح البروتستانتي وظهور الرأسمالية ، الا أن تونى يؤكد أن انكالفنية لم تكن المصدر المباشر للرأسمالية ، ولا يمكن للكالفنية بمفردها أن تشرح سمة العلاقات الكلية بين البروتستانتية والرأسمالية . وقد عبر تونى عن ذلك بقوله : «انه اغراء لاي شخص يقوم بشرح فكرة جديدة ومفيدة أن يستخدمها كأنها مفتاح لكل الابواب المغلقة وأن يفسر بالاشارة اليها ظواهر أساسية ، هي فى الواقع نتيجة لعدد من الاسباب المتقاربة» (٣٠) .

ويميل تونى الى تأكيد الدور العلمى للحركة البروتستانتية ككل . وكذلك الى ابراز أهمية الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية العامة خلال القرن السادس والسابع عشر . ويذهب تونى الى أن فيير قد أهمل «الحركات الفكرية التى كانت مشجعة لنمو الاعمال التجارية والاتجاه الفردى نحو العلاقات الاقتصادية التى لم يكن لها علاقة تذكر بالدين» (٣١) .

على أية حال ، فان النقد الاساسى لتونى يمكن أن نلخصه فى هذين الاعتراضين :

(29) Tawney, R.,H., *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical study* (New York : Harcourt, Brace and world Inc., 1926).

(30) Tawney's Forward to weber's *Protestant Ethic*, op. cit., P. 7.

(31) Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, op. cit., P. 316.

١ — «ليس من التصنع أو التكلف اقتراح أن المشروعات الرأسمالية كان يجب أن تنتظر ، ويبدو أن فيبر قد يشير الى ذلك ، حتى يحدث التعبير الدينى ، الروح الرأسمالية» (٣٢) .

٢ — أليس أيضا من «المعقول أن نذهب الى أن التغيرات الدينية ذاتها كانت مجرد نتائج للحركة الاقتصادية» (٣٣) .

وكذلك فقد ذهب المؤرخ الفرنسى هنرى سيبه Henri See بنساعل : «الا يمكن أن تكون القدرة الرأسمالية لاعضاء الفرق التطهيرية على المؤدية — جزئيا على الاقل — لكل هذا الامتراج بين الظروف الاجتماعية والسياسية» (٣٤) .

ويرى سيبه أن الكالفنية انتشرت بين البرجوازية الحضرية والطبقات التجارية انتهى أصبح أفرادها من الرأسماليين ، حتى بدون أن يستسلموا لتأثير المذهب الكلفانى . بالاضافة الى ذلك ، فان الفرق التطهيرية والكالفنية كانوا — خارج هولندا — أقليات دينية ، ممنوعين من الوظائف الحكومية والمهن الحرة ، وطبيعيًا أن يكرسوا أنفسهم للمعاملات . ولكونهم مضطهدين وعوملوا معاملة الاجانب انتشروا فى كل العالم وأقاموا العلاقات مع بعضهم بعضا ، وطوروا نوعا من السمة العالمية

(32) Tawney's Forward to *weber's Protestant Ethis.*, op. cit. P. 8.

(33) *Ibid.*, P. 8.

(34) Sée, H., "The Contribution of the Puritans to the Evolution of Modern Capitalism," *Revue Historique*. Vol. 155 (1927), Trans. by R. H. Green in his edited work *Protstant and Capitalism*, op. cit., P. 62.

التي تميزهم عن غيرهم • وقد ساعدتهم وحديثهم الدينية على تكوين علاقات اقتصادية مختلفة عن الاقتصاد القومي للبلاد العديدة التي كانوا يقيمون فيها ، وبإختصار يؤكد سيبه على أن أى انسان يدرس هذه المشاكل فإنه لا يمكن أن يهمل الظروف الاجتماعية والسياسية التي انتشرت بها الكالفنية^(٣٥) .

وقد انتقد ماكنتيير A. MacIntyre سيبه فيير من جانبين :

فأولا وقبل كل شيء ، انتقد فيير في استخدامه لمنهج ميل J. S. Mill الخاص بالاختلاف Difference • ذلك أن فيير بين أنه : «فى الصين والهند ، كل الظروف السابقة على ظهور الرأسمالية لم تظهر ، ومن ثم فإن لدينا سببا قويا لافتراض أن البروتستانتية هى سبب الرأسمالية»^(٣٦)

ويرى ماكنتيير أن وجهة نظر هيوم Hume وميل Mill عن العلم لا تنطبق على العلاقة بين الاعتقاد Belief والفعل Action بمعنى أن الافكار والاعتقادات تؤثر فى الفعل الاجتماعى والحياة الاجتماعية تؤثر فى القيم والاعتقاد • فهناك اذن اتجاهات للعلية^(٣٧) وقد شرح ذلك بقوله : «الحق أن فيير يقدم لنا الفعل الرأسمالى على أنه نتيجة للقياس العملى الخاص بالمسلمات البروتستانتية ، وادراك هذه العلاقة المنطقية بين الاعتقاد والفعل يعد انجازا هائلا ، ولان هذا الانجاز كان استخداما

(35) Sée H., *The Contribution of the Puritans. op cit.*, P. 63.

(36) MacIntyre, A., "A Mistake about Causality in Social Science", In P. Laslett and W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (Second Series) (N. Y : Barnes and Noble Inc., 1927), P. 49.

(37) Mac Intyre, A., "A Mistake about Causality," *op. cit.*,

لناهج ميل Mill فهو في غير محله كلية ، فلسنا بحاجة لأن نخضع
بالبدائل العلية . فالهند والصين لم تدعم ولم تستطع أن تضعف حالته
(أى حالة ذلك الفعل) عن أوروبا ، ذلك لأن السؤال ليس عما إذا كان
هناك علاقة عارضة بحتة بين الظواهر ... ومثل هذا الاقتران الثابت
ليس هنا أو هناك» (٢٨) .

وما كنتير لا يرفض أن يكون هناك علاقة عليّة بين الفعل (السلوك
الاقتصادي) والفكرة (المسلمات البروتستانتية) ، ولكنه يرفض أن يثبت
ذلك عن طريق منهج ميل Mill المسمى بطريقة الاختلاف . ولهذا فإن
الرجوع الى حالة الصين أو الهند للخروج بأنه على الرغم من أن كل
الظروف كانت موجودة ما عدا القيم البروتستانتية ، ومع ذلك لم تظهر
الرأسمالية ، فالبروتستانتية هي إذن السبب للرأسمالية في أوروبا
هذه في رأي ما كنتير طريقة خاطئة لا يمكن استخدامها في العلوم
الاجتماعية .

أما عن النقد الثاني لما كنتير فمؤداه أن الاتجاهات السيكولوجية
لا يمكن أن تؤدي الى ظهور الرأسمالية ، وفي هذا يقول : « ان فييسر
نسب العلية الى البروتستانتية فيما أسماه روح الرأسمالية ، وهو مفهوم
بواسطته ظهرت الاتجاهات الرأسمالية لتكون في مقابلة الأنشطة
الرأسمالية . وفي الحقيقة وبطبيعة الامر ، فإن الاتجاه لا يمكن أن يميز
الا في شكل أنشطة يعبر فيها عنه ، فالاتجاه بمعنى أكثر دقة ، هو
انقلابية لعمل أشياء معينة ، وربما بأسلوب معين ، ولهذا فالحديث عن
روح الرأسمالية وأسبابها هو حديث عن الاسباب المتعلقة بمجموعة من

(38) MacIntyre, A., "A Mistake about Causality", op. cit.,
P. 55.

الانشطة ينظر اليها بطرق معينة ، ولاشئ آخر .» (٣٩) وباختصار فان ماكتير ذهب الى أن الضغط السيكولوجي ليس كافيا لشرح نتائج الكالفينية ، فالقيم كما يذهب ماكتير ليست كافية لشرح الظاهرة ويفسر ماكتير هذا بقوله : «لأننى لو شرحت أفعالك على أنها تبين مسلمائك فاننى يجب أن أكون قادرا على تمييز كل من الفعل والمسلمات باعتبارها تخصك» (٤٠) .

لـ على كل ذلك نقول ، حقيقة لقد كان فيير واضحا فى اعترافه بالعلية المتعددة للرأسمالية الحديثة . ولأنه كان يحلل دور القيم الدينية فى التغير الاجتماعى ولكى يحقق هذا ، فانه عزل هذا العامل ليرى تأثيره . وهذا الاجراء المنهجى لا يعنى أو يتضمن أن هذا العامل هو العامل الوحيد المفسر للظواهر ، وقد شرح لنا فيير ذلك بقوله : «نحن مهتمون بالعلاقة بين روح الرأسمالية الحديثة مع الاخلاق العقلانية للبروتستانتية الزهدية . وهكذا فاننا نعالج هنا جانبا واحدا فقط من سلسلة الاسباب» (٤١) أكثر من ذلك ، أكد فيير أن مقصده ، ليس ابدال تفسير على مادي لجانب واحد ، بتفسير على روحاني لجانب واحد من الثقافة والتاريخ (٤٢) .

وكما ذكرنا فان فيير قد اعترف بالحاجة الى استقصاء عن كيف أن الزهد البروتستانتى قد أثر فى تطور الرأسمالية ، وذلك عن طريق

(39) Mac Intyre, A., "A Mistake About Causality", *op.cit.*, p. 54.

(40) *Ibid.*, P. 56.

(41) Weber, *The Protestantism Ethic*, *op. cit.*, P. 27.

(42) *Ibid.*, P. EBA.

«كلية أو شمولية الظروف الاجتماعية» . والحقيقة أن فيير كان حريصا على تجنب الخطأ الذى حاول نقاده أن ينسبوه اليه ، ومرة أخرى يقول فيير : «ليس لدينا نية أيا كانت ، لندعى مثل هذه النظريات الحمقاء ، غير العملية ، كتلك — التى تقول — بأن الروح الرأسمالية .. كانت قد ظهرت فقط نتيجة تأثيرات معينة للإصلاح . أو حتى التى ذهبت الى أن الرأسمالية كجهد اقتصادى هى من خلق الإصلاح .. على العكس ، اننا فقط نريد أن نتأكد مما اذا كان ، والى أى حد ، أدت القوى الدينية دورا فى التشكيل الكيفى والامتداد الكمي لهذه الروح فى كل العالم» (٤٣) .

د (روح الرأسمالية :

حاول روبرتسون H. M., Robertson فى كتابه *Aspects of the Rise of Economic Individualism : A Criticism of Max Weber and his School*

أن يبين ، أنه «بسبب تبني فيير مدخلا سوسيولوجيا بدلا من المدخل التاريخى لمشكلته فإن حجته الرئيسية التى تتناول المبدأ التطهرى عن الواجب الدينى لا يمكن تأييدها» . (٤٤) ولكى يثبت روبرتسون أن الروح الرأسمالية لم تكن من نتاج الاخلاق البروتستانتية ، قام فيير على أساس أنه — أى فيير — لم يأخذ فى اعتباره أى رأسمالى غير ذلك الرأسمالى التطهرى الذى يبحث عن الثروة تلبية للواجب الدينى . وقد لاحظ روبرتسون أن : «واقعا مثل ماركس بدون شك ، سوف يدهش بشدة لو طلب اليه ، أن يعتبر الانشطة الخاصة بالكسب المالى قد حفزت فقط

(43) Weber, *The Protestantism Ethic*, op. cit., P. 91.

(44) Robertson, H. M., *Aspects of the Rise of Economic Individualism : A Criticism of Max weber and His School*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1933).

(45) Green, R., W., (ed.) op. cit. P. 67.

بواسطة غايات دينية أو شبه دينية تستحوذ عليها الروح الرأسمالية
الحقة» (٤٦) .

ويضيف روبرتسون ، أنه لا يمكن لمؤرخ أن يكون غير واع بأن فكرة
الواجب الديني كانت أصل الرأسمالية ، وذلك لأن هذه الفكرة ظلت
موجودة في كل من بروتستانتية القرن السابع عشر وكاثوليكية القرن
الرابع عشر ، ولهذا فافنا نستنتج أن البروتستانتية والكاثوليكية لهما
أهمية متساوية في نمو الروح الرأسمالية. (٤٧) أكثر من هذا فإن
الاخلاق البروتستانتية «قد متغير كنتيجة لتأثير ظهور الطبقة الوسطى
ذات العقلية الرأسمالية ، فالكنائس الخاصة بالكالفنيين والمتطهرين لم
تحمل دائما نفس الاهتمام فيما يتعلق بواجبات رجال الاعمال. وتأكيدا
متغيرا يعكس روحا متغيرة للعصر حول المبدأ الديني ، فمن كونه
العائق للمشروع ، أصبح الباعث» (٤٨) .

وتوصل روبرتسون الى أن السبب الاساسي لظهور الرأسمالية هو
الرأسمالية نفسها . فالرأسمالية قد برزت من الظروف المادية للحضارة،
وليست من بعض المبادئ الدينية (٤٩) . فالبروتستانتية لم تؤثر في
الرأسمالية ، ولكن الرأسمالية هي التي أثرت في الاخلاق الاجتماعية
للبروتستانتية.

وللرد على الرأي الماركسي لروبرتسون نقول بأن غير كائن مهتما

(46) Green, R., W., (ed-) *op. cit.*, P. 67.

(47) *Ibid.*,

(48) *Ibid.*, P. 76.

(49) *Ibid.*, P. 67.

بالروح الجديدة التى ظهرت من البروتستانتية الزهدية ، ولم يكن فيير مهتما بتحليل أنشطة الفرد ولكن «روح الحياة الاقتصادية الجديدة التى تتميز بالعقلانية والعمل الحر . والاخلاق البروتستانتية — عند فيير — لم تكن العامل الوحيد الذى انتج هذه الروح الجديدة» وهدف فيير هو أن يبين فقط ، الأهمية الكيفية ، للعنصر الدينى البحت ، فى هذه الروح ، وهو يدعى — فيير — فقط أنه «عنصر هام»⁽⁵⁰⁾.

أما عن تقرير روبرتسون الذى مؤداه أن فيير كان مهتما فقط بالرأسمالى التطهرى فيمكننا الإشارة الى أن فيير لم يستبعد امكانية وجود انجازات مشابهة يمكن أن تعمل بطريقة مغايرة ، وذلك بحسب الاختلافات فى أنساق الدافعية . وقد كان تحليل فيير للمتطهرين يستهدف فقط بيان ، كيف أن الدين قد أمدهم « بالتصديق السيكولوجى » فى سلوكهم ومن ثم فهو يوجهه فى اتجاه معين — ذلك — الذى انتج روح الرأسمالية الحديثة .

هـ (تعليق :

يمكننا فى هذا العرض السريع لوجه النقد التى وجهت لنظرية فيير من العديد من الكتاب ، القول بأن نقدهم يعكس التوجيه الاقتصادى أو الخلفية الدينية للكاتب . ونتيجة لذلك فإن نظرية فيير كانت ضحية هذه النزعات الشخصية ، والحقيقة أن السبب الاساسى لفشل كل هذا النقد يكمن فى أن كل ناقد قد ركز نقده على جانب واحد من نظرية فيير متجاهلا ببساطة الجوانب الاخرى ، أكثر من هذا . فإن معظم هؤلاء

(50) Parsons, T., "H., M., Robertson, on Max weber and his School," *Journal of Political Economy*, Vol. 43 (1935), P. 689.

الكتاب اما أساؤا فهم هدف فيير أو أساؤا قراءة كتاباته ، أو لم يحيطوا علما بمنهجه ، أو تجاهلوا الاسلوب التحذيرى لنظريته .

وكتاب فيير — الاخلاق البروتستانتية — له هدفا أساسيا ، هو بيان تأثير القيم الدينية على الفعل الاقتصادى ، وفي هذا الكتاب لم يقصد فيير أن يقدم نظرية كاملة عن الرأسمالية ، أو حتى معالجة كاملة عن العلاقة بين الدين وظهور الرأسمالية ، فعمل فيير كان موجها لفهم أحد الجوانب الرئيسية للروح الجديدة : عقلانيتها ، سماتها التخصصية واحساسها بالواجب . وفى تتبع جوهر هذه الرأسمالية الحديثة ، حاول فيير أن يبين أنها لم تكن محصلة التطور التكنولوجى ، ولكن نتاجا لعوامل موضوعية متعددة . وأصر فيير على أن هناك حقيقة أساسية لا يمكن اغفالها وهى أن الروح العقلانية والمعادية للتقليدية ظهرت مع الاخلاق البروتستانتية .

ومن الناحية المنهجية يمكن القول بأنه ، بالنسبة لفير فان « اكتشاف القوانين كان غاية فى حد ذاته فى العلوم الطبيعية ، ولكن فى علم الاجتماع ، فالقوانين هى فقط وسائل تساعد على دراسة العلاقات العلية المتداخلة للظواهر التاريخية»^(٥١).

ويرى فيير — كما لاحظ جرين R. W. Green أن هناك مجموعة من المفاهيم التى يستخدمها عالم الاجتماع لتكوين فروضه للعمل ، من أهمها مفهوم « النماذج المثالية » Ideal Types ومفهوم الرأسمالية ، ومفهوم « الكالفانى»^(٥٢) ولهذا فانه يمكن القول بأن هذه النظرية هى

(15) Green, R., W., (ed.) *Protestantism and Capitalism*
op. cit., P. 1.

(52) *Ibid.*, P. 1.

جزء من محاولة فيير لاستخدام منهجه فى فحص الاسباب والتفاسل لهذه الظواهر الحضارية مثل الرأسمالية والبروتستانتية . وقد أشار E. Fischhoff الى أن استخدم منهج النموذج المثالى قد أدى الى تشويهاً متنوعة . فكما يقول «ان منهجه — فيير — أدى الى تفتيت أى ظاهرة مركبة الى عناصرها ، ثم اختيار كل عنصر على التوالى كمتغير مستقل لتتبع تأثيره على المتغيرات الأخرى . وفى نهاية العملية فهو — فيير — يشير الى أنه يجب العودة لتأكيد القوة المتغيرة لكل عنصر فى التركيب التاريخى الواقعى ، وتحديد الى أى مدى اقتربت الظواهر الامبريقية من النماذج المثالية التى كونها» (٥٣) .

بكلمات أخرى ، فقد صرح فيير بوضوح ، أن هدفه هو تحليل عامل واحد فقط من كل العوامل التى أدت الى ظهور الرأسمالية الحديثة ، فضلاً عن هذا ، اعترف فيير بالحاجة الى بحوث أخرى لتحديد درجة وقوة الجماعات الدينية المتنوعة التى لها علاقة بالموضوع ، وأهمية الاخلاق المهنية فى المقارنة مع العوامل الأخرى ويجب أن نلاحظ هنا أن فيير لم يكن ينوى تقديم تفسيره الروحانى للرأسمالية ليكون رفضاً للماركسية فقد حاول فيير فقط ، أن يعبر عن رفضه أن يكون فرض الماركسية هو الفرض الوحيد المطلق والعام فى تفسير الرأسمالية الحديثة . هذا ويؤكد فيير فقط ، على أن الدافعية السيكولوجية لها وزنها فى تفسير ظهور الرأسمالية .

(53) Fischhoff, E., "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism : The History of Controversy, " *Social Research...* Vol. 11, (1944), PP. 75 - 76.

٥ - التطبيقات الامبريقية لنظرية فيبر :

بالرغم من هذه الاعتراضات التي قدمناها ، الا أن الفرض الذي قدمه فيبر في كتابه الاخلاق البروتستانتية ما زال مستمرا في ممارسة نوع من التأثير القوى على البحوث الجارية في العلوم الاجتماعية . وقد ذهب A. Greeley الى أنه « يبدو من الحقيقة أن نقول بأن الفرض لا زال حيا وصحيحا ، وسوف يستمر في توجيه العديد من الابحاث ... لفترة قادمة ، وقد يدهش من يحدد سببا لذلك »^(١) وقد أخذ الكثيرون هذا الفرض ، باستمرار ، كمسلمة في تحليل التوجيهات الدينية المختلفة لمعرفة ما اذا كانت القيم الدينية لها علاقة بالنشاط الاقتصادي الناجح ، بوجه خاص أو بالتحديث بوجه عام^(٢) .

وقد جذبت الدراسات العديدة الهامة عن التغير الاجتماعي الانتباه الى العلاقة بين القيم الدينية والتغير الاجتماعي . فعندما يشير بارسونز الى الافكار المعيارية Normative Ideas والقيم ، فإنه لا يشير الى محتواهم ولكن الى وظيفتهم ودورهم في الافعال الاجتماعية ، وقد لاحظ بارسونز أن : « عمليات التغير التكنولوجي والتي ينسب اليها كثير من الماديين الدور الاساسي ، هي جزئيا وظيفة للمعرفة ، أي الافكار ، تماما

(1) Greeley, A., "The Protestant Ethic : Time for a Moratorium", op. cit., P. 27.

(٢) هذه النظرية قد طبقت على معظم بلاد العالم . على أية حال ، فإن تطبيق هذه النظرية في العالم الاسلامي يمكن أن يوجد في :

Turner, *Weber and Islam*, London and Boston : Routledge & Kegan Paul, 1974, "Modernization in a Muslim Society : The Indonesian Case," in R. N. Bellah, *The Religion of Java* (Glenocoe, III. : Free Press, 1960).

وبنفس الطريقة التي تكون عليها العمليات الاقتصادية»^(٣) وكذلك أعطى دانيال ليرنر Daniel Lerner اهتماما لدور النبي « القائد العقلاني » Rational Prophecy في التحديث في الشرق الأوسط ، فالتحديث يمكن أن يحدث عندما تظهر : « شخصية دينامية ، تتميز بقدرة عالية على الاتحاد مع الجوانب الجديدة ببيئتها .. وتأتي مزودة بالميكانيزمات الجديدة المحتاجة اليها لتوحد المطالب الجديدة اللقاء على عاتقها وتظهر خارج نطاق تجربتها المألوفة ، هذه الميكانيزمات التي توسع من ذاتية هذه الشخصية تعمل من خلال المشاركة التكميلية »^(٤) .

كذلك فقد أكد دافيد مكلياند David McClelland ، متابعا في ذلك فيبر ، الحاجة الى دافع انجازي Achievement motive قوى او ما يسميه N. Achievement ، الانجاز المطلوب للنجاح الدنيوي . ففي كتابه المجتمع المنجز The Achieving Society ، بعد أن أستعرض البيانات المتوفرة عن الانجاز المطلوب في ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية ، توصل الى النتائج التالية :

١ - أن الكاثوليك التقليديين يبدو وأن لهم قيم واتجاهات متصلة بمستوى أدنى من الانجاز المطلوب .

٢ - بعض الجماعات الكاثوليكية التي تعيش أخيرا في الولايات المتحدة وألمانيا ، قد تحركت بعيدا عن هذه القيم التقليدية نحو أخلاق

(3) Parsos, T., "The Role of Ideas in Social Action," in his *Essays in Sociological Theory* (Revised Ed.) (New York: The Free Press 1964), P. 23.

(4) Lerner, D., *The Passing of Traditional Society : Modernizing the middle East* (New York : The Free Press, 1964) P. 49.

الانجاز . والكاثوليكية بينما قد تكون متصلة بالاتجاهات التي تؤدي إلى مستوى أدنى من الانجاز المطلوب ، إلا أنها اليوم مجموعة مركبة من الثقافات الفرعية . بعضها تقليدي ، والبعض الآخر حديث في نظرته (٥) .

وقد قام بعض الباحثين بشرح أمبريقى للعلاقة بين الدين — خاصة البروتستانتية والاشكال المختلفة للأفعال الاجتماعية (٦) . ومحاكاة لمكلياند أهتم فيروف J. Veroff وفيلد S. Feld وجيرالد G. Gerald بالانجاز المطلوب Need Achievement . وهؤلاء المؤلفين الثلاثة أقاموا دراستهم على بيانات جمعت من مسح قومي ، وتوصلوا إلى أن « تصورنا هو أن فرض الاخلاق البروتستانتية عندما يستخدم للمقارنة بين انجاز البروتستانت النشطين والكاثوليك فإن هذا الفرض له العديد من الأوجه الجديدة التي نأخذها في الاعتبار مع بعض الأوضاع الاجتماعية الخاصة ، فالفرض يبدو صادقا فقط على الطبقات العليا والمتوسطة بشدة ذات البناء الاقتصادي الناجح في الأجزاء

(5) Mc Clelland, D., C., *The Achieving Society* (New York : The Free Press, 1961), PP. 361 - 362.

أنظر أيضا :

Mc Clelland, D., C., Atkinson, J., W., Clark, R., A. and Lowell, E., L., *The Achievement Motive* New York : Appleton Century - Crofts 1953); McClelland, D., C., Winter, D., G., *Motivating Economic Achievement* (New York : The Free Press, 1971).

(٦) أنظر علي سبيل المثال :

Johnson, B., "Ascetic Protestantism and Political Preference in the Deep South," A.J.S. Vol. XXIX (January 1964), No. 4, PP. 359-366; Anderson, "Review of Religions Research, Vol. 7. (1966), No. 3, PP. 167 - 171.

الشمالية الشرقية من الولايات المتحدة الأمريكية ، وربما لأن هذا الاقليم أكثر تشابها مع البناء الاوروبى الذى لاحظته فيير أصلا^(٧) .

وأختبارا آخر للفرض قام به كل من ماير A. J. Mayer وشارب H. Sharp فى دراستهما لمدة خمس سنوات فحصا خلالها تسعين ألف مفحوص من منطقة ديترويت Detroit وقد وجد الباحثان « أن هذه الدراسة الراهنة ، ربما تفسر نتيجتها على أنها تأييد جزئى للمدخل الفييرى ، بينما هى تقدم بعض التعديلات الهامة ، فالممارسة الدينية يبدو أن لها نتائج معقولة على النجاح الاقتصادى .. ولهذا يبدو أن الدين مستمر فى القيام بدور أساسى فى التحكم وتحديد وتوجيه السلوك الاقتصادى ، وكما يقترح فيير فان معظم الطوائف البروتستانتية أكثر تجاوزا من الكاثوليك فى الوضع الاقتصادى »^(٨) .

كذلك فان لنسكى G. Lenski فى دراسته عن انعامل الدينى The Religious Factor بين اليهود والبروتستانت والكاثوليك ، أيد نظرية فيير . وأنهى لنسكى من دراسته الى أنه ، من بين الغالبية العظمى ، ميز اليهود والبروتستانت البيض أنفسهم بالأنماط المتنافسة لانساق العقل والفكر ، المتصلة بالطبقة الوسطى والمنسوبة للاخلاق البروتستانتية تاريخيا ، وبالمقارنة فالكاثوليك والبروتستانت الزنوج غالبا ما يتميزون أكثر بأنماط الطبقة العاملة ، المتميزة بالجمعية والامن فى الفكر والعقل^(٩) .

(7) Verroff, J., Feld, S., and Gurin, G., "Achievement Motivation and Religious Background," *A.S.R.* Vol. 27 (April 1962), No. 2, P. 217.

(8) Mayer, A., and Sharp, H., "Religious Preferences and Wordly Success," *A. S. R.*, Vol. (April 1962), No. 2. P. 227

(9) Lenski, G., *The Religions Factor* (Garden City, New York : Doubleday, 1961), P. 101.

ومن ناحية أخرى توصل بعض الكتاب الى نتائج سلبية عندما طبقوا نظرية فيبر^(١) فثلاثة من الباحثين . مستخدمين عينة غير عشوائية حجمها ٢٠٥٢ شخصا من الذكور البيض يعملون بثلاثة مهن ، أختبروا الفرض أمبريقيا في شكل الفرض النافي Null hypothesis : « ليس هناك اختلاف جوهري سوف يوجد في أنماط » التنقل الاجتماعي أو في مستوى الطموح بين البروتستانت والكاثوليك الأمريكين في العديد من الوظائف » (١١) .

وبعد اختبار الفرض خاصة بالنسبة لهدف ، الدخل ، التوجيه المهني ، التنقل الوظيفي (المهني) بين الاجيال وفي داخل الجيل . أنتهى الباحثون الثلاثة الى أنه « مهما كان تأثير هذان النسقتان الفرعيان للدين على أتباعهما في مجتمعنا ، ديمما ذهبت اليه النظرية الفيبرية ، فأنهما مضموسان بالروح العامة » (١٢) .

أما بالنسبة لروزن B. G., Rosen فهو يبدو وكأنه يرفض الفرض . ففي دراسته وجد أن الاطفال اليونانيين واليهود والبروتستانت لديهم دافعية أنجازية أكثر من الاطفال الفرنسيين والكنديين والايطاليين

(١٠) انظر على سبيل المثال :

Ball, D., W., "Calvinists, and Rational Control : Futrher Explorations in the weberian thesis, " *Sociological Analysis*, Vol. 25 (1965), No. 4, PP. 181 - 188; McNamara, R., J., Intellectual Values and Instrumental Religion" *Ibid.*, Vol. 25, (1964), No. 2, PP. 99. 107.

(11) Mack, R., W., Murphy, B., J., aud Yellin, S., "The Prostant Ethic, Level of Aspiration, and Social Mobility : an Empirical Test" *A. S. R.*, Vol 21, (June 1956), No. 3, P. 296.

(12) Mack, R., W., Murphy, B., J., and Yellin, s. op. cit., P 300.

(وعالبيتهم من الكاثوليك) • ولكن روزن يفسر هذه الاختلافات بإشارة الى الأساس الاثنوجرافى Ethnographic عن البلاد الأصلية لهؤلاء الاطفال • وبكلمات أخرى ، فإنه بالرغم من أن روزن يعتبر نظرية فيبر تفسيراً جزئياً للاختلافات ، إلا أنه يؤكد أن الذين ليس هو السبب الأساسى لهذه الاختلافات التى لاحظها • ولكن ترجع الى اختلافات الخلفية السلافية والقومية لجماعات معينة (١٣) •

كذلك فإن العنصر السلافى Ethnic factor قد استخدمه نيبست M. Lipset وبنديكس R. Bendix لشرح الاختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت فى كتابهما عن التنقل الاجتماعى فى المجتمع الصناعى Social Mobility in Industrial Society ذهب الباحثان الى أن هناك اختلافات قليلة • أن لم تكن معدومة • بين المكانة المهنية المنجزة فى الجيل الثالث الكاثوليكى والبروتستانتى • ما عدا أن البروتستانت الفلاحين أكثر من الكاثوليك ••• عدا • ومن ناحية أخرى ، بين الذين هاجروا حديثاً ولا زالت خلفيتهم الثقافية عالقة بهم • نجد البروتستانت فى وظائف أعلى من الكاثوليك • وهكذا فإن الاختلافات المهنية بين الجماعتين الدينتين تختفى عندما يضمحل العامل السلافى • ولكى نعبر عن ذلك بطريقة أخرى نقول : أن المهاجرين البروتستانت جاءوا من جماعات سلافية تتمتع بمكانة عليا ، بينما الكاثوليك كانوا أعضاء فى جماعات سلافية تحتل مكانة أدنى ، ولقد جاء البروتستانت من بلاد كان التحصيل العلمى فيها مرتفعاً ، أما الكاثوليك فكانت بلادهم فقيرة • حيث كانت الطبقات الفقيرة • تحصل على قدر أقل من التعليم ، ومن ثم فإن

(13) Rosen, B. C., Race Ethnicity, and the Achievement Syndrome I : R. Vol. 24 (February 1959), PP. 47-60.

الاختلاف بين المهاجرين الكاثوليك والبروتستانت ربما ينسب الى العوامل
السلالية بدلا من العوامل الدينية^(١٤) .

(14) Lipset, S. M., and Bendix, R., *Social Mobility in Industrial Society* (Berkeley : University of California, 1960) PP: 50 - 51.

٦ - خاتمة :

لكي نعلق على هذه الدراسات ، يمكن القول بأن نظرية فييسر قد أسىء استخدامها من أجل اثبات وجود أو عدم وجود علاقة ايجابية أو سلبية بين البروتستانت المحدثين والنمو الاقتصادي . فبال تأكيد أن نظرية الاخلاق البروتستانتية ليست مناسبة لدراسة المجتمع الأمريكى والاوروبى المعاصر . فالدراسات الامبريقية حاولت أن تبين البروتستانت موجهين اقتصاديا وأكثر نشاطا من الكاثوليك ، وذلك بسبب الخلفيات الدينية المختلفة . وقد أدى مثل هذا التبسيط الشديد للنظرية - كما لاحظ جريلى A. Greeley الى أن « كثير من الجهود التى حاولت جعل الفرض مطابقا قد تميزت بكونها دون المستوى العلمى المطلوب وهذه الجهود تمثل سوء فهم للبروتستانتين والكاثوليكية . وحقا لماكس فييسر »^(١) .

كما أن هؤلاء الذين استخدموا النظرية ليفترضوا : مستخدمين أدلة امبريقية ، أختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت في التعليم والتنقل والمهنة ... الخ ، قد أخطأ أساسا في اختيار موضع النظرية عندما طبقوها على المشاكل المعاصرة . وبعضهم ذهب بعيدا عندما حاول أن يدعى أن : « الدين في ذاته يعمل على اعاقه التطور الاقتصادى فى المجتمع ، فلو أعطى حرية التعبير كاملة ، فإن المصلحة الدينية قد تجعل الحياة الاقتصادية مستحيلة »^(٢) .

(1) Greeley, A., *The Protestant Ethic Time for a Moratorium,* op. cit., P. 20.

(2) Clark, S., D., *Religion and Economic Backward Areas* op. cit., P. 264.

ونحن نرد على هؤلاء الذين حاولوا تطبيق النظرية على الاختلافات المعاصرة بين الجماعات الدينية ، نقول لهم أنهم تناسوا الفرق الزمني بين أصل البروتستانت المهاجرين وأديان أجدادهم ، كذلك فانهم أهملوا تعدد الاسباب في الانجازات الاقتصادية والتعليمية . فلم يكن في نية فيير أن يقارن بين أنشطة الكاثوليك والبروتستانت المحدثين بالنسبة لانجازاتهم : كذلك لم يكن فيير مهتما بقياس أو اجراء دراسة احصائية عن الاختلاف بين الكاثوليك والبروتستانت ، فاستخدامه الاجزاء جاء « عرضا لبيان حجته » فقد استخدم هذه البيانات باعتبارها مؤشرا للمشاكل الهامة أكثر من كونها أدلة « (٣) » .

لقد كان مصدر نظرية فيير هو الوثائق التاريخية والتفسيرات السوسيولوجية ، فالنظرية تعالج العلاقة بين البروتستانتية وظهور الرأسمالية الحديثة كظاهرة تاريخية ومعظم الدراسات الوثائقية — كما لاحظ — واجنر H. Wagner تفتقد الاشارة التاريخية أى « بينما نحن لا نتوقع من علماء الاجتماع المعاصرين أن يقدموا بيانات في معظمها غير متوافرة ، نعتبر أنه من المدهش . كقاعدة أنهم يبدون وكأنهم غير مهتمين باقتفاء الادلة التاريخية » (٤) .

وهكذا فالدين ليس العامل الاساسي في الاختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت المعاصرين : بل يجب على الباحث أن يعطى اعتبارا للعوامل الاخرى : مثل التعليم . السلالة ، الاكتساب الثقافي ، القيم القومية ، الوضع الحضري ... الخ . على أية حال : هذه النتائج سواء

(3) Hill, M., *A Sociology of Religion. op. cit.*, P. 128.

(4) Wagner, H., "The Protestant Ethic . A Mid-Twentieth Century View," *op. cit.*, P. 37.

أيجابية أو سلبية لا تثبت أو ترفض نظرية فيير وذلك لان هناك العديد من العوامل المتعلقة بكل حالة ، ومعظم الكتاب ، أساءوا فهم هدف نظرية الاخلاق البروتستانتية ، أعنى ، كيف أن القيم الدينية الجديدة دفعت الناس في فترات زمنية معينة لتحقيق نجاح دنيوى •

الفصل الرابع

القضايا الرئيسية في تحليل الدين

القضايا الرئيسية في تحليل الدين

- ٤ - تمهيد •
- ٥ - مشكلة التعريف •
- ٦ - جوانب الدين •
- ٧ - مشكلة التفسير •
- ٨ - تأثير الانثروبولوجيا على النظريات السوسولوجية المفسرة للدين •
- ٩ - تمهيد •
- ١٠ - تأثير نظريات التطور •
- ١١ - تأثير النظرية الوظيفية •
- ١٢ - خاتمة •
- ١٣ - خاتمة : الدين وحالة الانسانية •

١ - تمهيد

من المعترف به كحقيقة أن كل المجتمعات المعروفة لدينا تتميز بكونها « دينية » بطريقة أو بأخرى . وهذا الاعتراف يتضمن الاتفاق على ما يشكل السلوك الديني ، ولكن الحقيقة تشير الى أن هناك اختلافا حول تحديد معنى الدين . فالمناقشات ما زالت مستمرة حول تعريف الدين وكيفية تميزه عن السحر من ناحية ، وعن العلم والفلسفة وسائر أشكال الحماس الاجتماعي أو السياسي من ناحية أخرى . . . كذلك فقد أدى تنوع الأديان الى مشكلة أن التعريف الذي قد يستنبط من دين معين لا ينطبق بالضرورة على أديان أخرى ، وعلى أية حال فإن عالم الاجتماع الديني يواجه هذه المشكلة ويعتبرها نقطة بداية قبل شروعه في تحليل الدين . وقد ترتب على هذه المشكلة أن ظهرت اتجاهات أخرى تحاول الابتعاد عن اعطاء تعريف رسمي صوري للدين ومحاولة تحديد جوانب التدين ، فهناك جوانب روحية اجتماعية وثقافية أخرى للسلوك الديني . ولهذا فعالم الاجتماع مطالب بتحديد الجوانب التي تدرس من الظاهرة الدينية سواء للفرد أو للمجتمع ككل . أيضا قد يثير عالم الاجتماع التساؤل عن دور العامل الديني في التأثير على الجوانب الأخرى من الحياة الاجتماعية . إذ أن هذا العامل الديني قد يعد متغيرا مستقلا أو تابعا في التحليل والتفسير العلى . وكما سوف نرى ، هناك العديد من المحاولات التي تسعى الى ايجاد تفسير على لعلاقة الدين بالأنشطة الاجتماعية ، خاصة الأنشطة الاقتصادية . وأخيرا فإن عالم الاجتماع يواجه بنظريات تحاول تفسير الظاهرة الدينية ، ومعظم هذه النظريات مستمد أصلا من الدراسات الأنثروبولوجية . وعلى الرغم من تشابه

العلمين في الاهتمام بتناول الظاهرة الدينية مع الاختلاف في مجال
الدراسة ، وعلى الرغم ، أيضا ، من تأثير علماء الاجتماع المبكرين بهذه
الاطر النظرية الا أن معظم الابحاث المعاصرة تحاول ايجاد أطر نظرية
بديلة تعبر عن جوهر علم الاجتماع الدينى . وسوف نناقش هنا هذه
المسائل التى تواجه عالم الاجتماع فى تحليله للظاهرة الدينية . وهى :
مشكلة التعريف ، ومشكلة تحديد جوانب الدين ، ومشكلة التفسير ،
ومشكلة تأثير نظريات الانثروبولوجيا على علم الاجتماع الدينى .

مشكلة التكريف :

يذهب البعض الى أنه ليس من المفيد أن نتعمق بشدة في مشكلة التعريف والمفاهيم في علم الاجتماع الدينى • فكل منا يعرف ما هو الدين، ولكن علينا أن نجعل هذه المعرفة أمرا منظما • بمعنى أن نسعى الى الوصول الى شبه اجماع على حدود موضوع الدين — الذى يحتوى على تنوع هائل — قبل أن نبدأ فى تحليله • فنحن فى حاجة الى قواعد منظمة لاستخداماتنا للفظـة الدين^(١) • ونحن نقرر أنه ليس هناك تعريف مطلق

(١) يذهب سكوبس Schoepes الى أن لفظة Religion الانجليزية مستمدة من اللفظة اللاتينية Religio الا أن هناك اختلافا حول معنى اللفظة • فقد استخرج Cicero لفظة للدين من relegere لتعنى يعتبر to consider ومن ناحية أخرى يفضل القديس أوغسطين Augustine استخدام معنى الكلمة ليشير الى (ايجاد ما قد فقد مرة أخرى) ومن ناحية ثالثة نجد Lactontius يرى أن اللفظة مشتقة من religare لتعنى ليربط أو ليصل To Tio أى أن الدين يعنى الاتصال أو الانسان يقوى عليا •
أنظر :

Schoepes, H., J., *op. cit.*, PP. 2 - 3.

أما بالنسبة لاستخدام لفظة الدين فى اللغة العربية ، فكما يلاحظ محمد عبد الله دراز المعاجم يشوبها الغموض والخلط والاعادة ، فقد يقال عن الدين ما يدان به ، أو يقال ان الدين هو الملة وأن الملة هى للدين فالدين كما يذكر دراز، يستعمل بمعانى متباعدة ومتناقضة أيضا : فالدين هو الملك ، وهو الخدمة • هو العز ، وهو الذل — هو الاكراه ، وهو الاحسان • هو العادة • هو القهر والسلطان ، وهو التخلل والخضوع — هو الطاعة ، وهو المعصية • هو الاسلام والتوحيد ، وهو اسم لكل ما يعتقد أو لكل ما يبتعد الله به ... الخ) •

وعلى الرغم من هذا الاختلاف الا ان دراز يرى أن هناك صلة تامة بين جوهر المعنى ، وأن هذه المعانى المختلفة للدين يمكن ردها الى ثلاثة معان تكاد -

لاى ظاهرة متضمنا فيها • فنحن إذن فى حاجة إلى تعريف عام يشمل معظم الأفكار الرئيسية لهذا المفهوم ويحتوى كل التتوعات الهامة والخاصة بالظاهرة الدينية •

وقد عبر ماكس فيبر عن المشككة التى تواجه الباحث فى تعريفه للدين عندما بدأ كتابه عن الاجتماع الدينى بهذه العبارة « لنعرّف الدين — لنقول ما هو — أمر غير ممكن فى بداية هذه الدراسة • فالتعريف ربما يمكن التوصل إليه عند نهاية هذه الدراسة » (٢) وكما يلاحظ بيرجر فإن فيبر حتى فى نهاية دراسته لم يعط إقراره التعريف المرتقب (٣) •

= تكون مقلازمة • ويرجع ذلك إلى أن كلمة الدين ليست كلمة واحدة، بل ثلاث كلمات • أو أنها تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب • (أ) فالاستخدام الأول لكلمة (الدين) على أنه فعل متعد بنفسه : (دانه يدينه) ، فإذا قلنا (دانه دنيا) عنيىنا بذلك أنه ملكه ، وحكمه وسامه ، ودبره وقهره ، وحاسبه ، وقضى فى شأنه ، وجازاه وكافاه • فالدين هنا يستخدم ليعنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك من السياسة والتدبير (ب) وقد تؤخذ كلمة الدين من فعل متعد باللام ، (دان له) بمعنى أردنا أنه أطاعه وخضع له • فالدين هنا الخضوع والطاعة والعبادة والورع • (ج) وقد تؤخذ كلمة الدين من فعل متعد بالياء (دان به) فإذا قلنا (دان بالشىء) كان معناه أنه اتخذناه ديناً ومذهباً ، أى اعتقده أو اعتاده أو تخلى به • على أية حال ، فإن استخدام اللفظة فى اللغة العربية ، كما يرى دراز ، (تشير للعلاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له • فإذا وصف بها للطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً، وإذا وصف بها للطرف الثانى كانت أمراً وسلطاناً) • بمعنى آخر فالدين له ثلاث استخدامات : الأول ليعنى الإلزام والانقياد ، والثانى الالتزام والانقياد ، والثالث هو المبدأ الذى يلزم الانقياد له -
تنظر :

دراز (محمد عبد الله) ، مرجع سابق ، ص ٢٩ - ٣١ •

(2) - Weber, M., *The Sociology of Religion* op cit., P 1.

(3) : Berger, P. L., *The Sacred Canopy*, op. cit., P. 175

من الجدير بالإشارة هنا أن موقف فيبر قد أثار عديداً من الاعتراضات =

والحق أن قول فيبر هذا يعبر عن المشكلة الخاصة بالتعريف والتي تواجه عالم الاجتماع . فالذين انشغلوا بمشكلة التعريف غالباً ما يعارضون التعريفات بعضها بالآخر . ولهذا يغلب على محاولتهم الاهتمام بلا تىء سوى التلاعب بالالفاظ . فهناك الكثير من الفروق التي تميز تعريفات الدين ، ويرجع السبب في ذلك الى أن الذين يحاولون تعريف الظاهرة الدينية تختلف ثقافتهم وتتووع اهتماماتهم . فهناك — مثلاً — مجموعة من الكتاب الذين يحاولون تعريف الظاهرة الدينية بلغة ما ينبغي أن تكون عليه الظاهرة ولا شك أن هذا النوع من التعريفات لا يمثل أية

= فيلاحظ Robertson أن فيبر يذهب الى أن للتوصل الى التعريف قد يكون ممكناً بعد البحث الامبريقي ومناقشته ، ولكن ، كما يذهب روبرتسون ، كيف نقاش ونبحث شيئاً غير محدد ؟ كذلك فإن فيبر يتحدث عن جوهر الدين essence of religion . ولكن كما يتساءل روبرتسون هل هذا ما هو مطلوب لتعريف الدين واخيراً فإن فيبر يشير الى السلوك الديني . وكما لاحظ روبرتسون ، كيف يمكن لفيبر أن يشير الى هذا مع العلم أنه لم يقدم تعريفاً له . ويرى روبرتسون أنه من الصعب تحليل شيء دون أن يكون لدينا معيار تعريفه . فليس هناك شيء اسمه جوهر الدين نحاول تتبعه ويوجد هنا أو هناك ويدرك عى أنه ديني وبارغم من أن فيبر ، كما يرى روبرتسون لم يقدم لنا تعريفاً سوسيولوجياً يساعد في تحليل الدين ، إلا أنه لم يكن مهتماً بالدين في حد ذاته ، ولكن كان اهتمامه منصباً أساساً على قواعد المعاني grands of mening بالنسبة للأفراد والجماعات التي نحاول تنظيم حياتها الاجتماعية ومفاهيمها عن الوقت ومعنى الموت وعلاقة ذلك بالتجربة الانسانية وما يهمنا هنا هو أن فيبر قد ساوى للبحث في قواعد المعاني بالبحث في علم الاجتماع الديني ، إلا أن فيبر في تحليله الأخير لم يعتبر الدين أساساً قاعدة المعاني والتي تعد أحد خصائص المجتمعات الحديثة : فعلى العكس من بعض العلماء المحدثين فإن فيبر لم يعتبر الموجهات الثقافية العامة للمجتمع الحديث كتعريف للدين .

أنظر :

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*. op. cit., pp. 34 - 35.

قيمة بالنسبة لعلماء العلوم الاجتماعية . وهناك جماعة أخرى تحاول أن
تحدد تعريفها من بيانات مستمدة من تعبيرات خاصة بظاهرة معينة .
وهذا النوع من التعريفات أيضا ليس بذى فائدة لعلماء العلوم الاجتماعية
أما المجموعة الثالثة فهي التي تحاول أن تقدم تعريفات بعد القيام بدراس
لعدد من مظاهر الظاهرة ومعركة ما هو شائع بينها . هذا النوع من
التعريفات ، هو الذى يهتم به عالم الاجتماع⁽⁴⁾ .

اذن فالمشكلة التي تواجه عالم الاجتماع الدينى هي ايجاد تعريف
للدين يتناسب مع اهتماماته . أعنى تعريف محدد يكون بمثابة أداة
تحليلية تفيد في فهم أشكال معينة من الحياة الدينية . كذلك يجب أن يكون
هذا التعريف من الاتساع والشمول بحيث يشمل على كل أنواع السلوك
الدينى في مختلف الظروف . ولكن لماذا ينبغي أن يكون هناك مفهوم
واسع وشامل للدين ؟ الحق أن هذا التعريف مطلب أساسى : طالما أن
السلوك الدينى يبدو وكأنه عام بين كل الكائنات الانسانية . فلم تكتشف
بعد أى جماعة انسانية دون أن يكون لها سلوكا يعرف بأنه سلوك
« دينى » ولا شك أن مظاهر السلوك الدينى قد تكون متداخلة مع
الجوانب الأخرى والهامة للسلوك الانسانى وأنه من الصعب التمييز بين
ما هو دينى فيها عن غيره⁽⁵⁾ .

وقد حاول تيلور E. B. Tylor أن يقدم لنا ما أسماه « الحد الأدنى
من التعريف » minimum definition للدين . غالدين بالنسبة له هو
« الاعتقاد في الكائنات الروحية » ولكن هذا التعريف ، كما تلاحظ
B. R. Scharf غير مقنع وكاف لانه قائم على أساس فكرى أكثر من الإشارة

(4) Nottingham E., K., *op. cit*, PP. 6 - 7.

(5) *Ibid.*, PP. 6 - 8.

الى مشاعر الخشوع الرئيسية والتبجيل المرتبط بهذه الاعتقادات . كما
أنتقد هذا التعريف على أساس أنه يتضمن أن موضوعات الاتجاه الدينى
هى دائما كائنات مشخصة بينما أن البيانات الانثروبولوجية المجمعة
تشير الى أن ما هو روحى دائما ما يدرك على أنه قوى غير مشخصة^(٦) .
كذلك نجد أن رادكليف — براون Radcliffe - Brown يعرف الدين على
أنه « فى كل مكان هو تعبير فى شكل أو آخر عن احساس بالاعتماد أو
التبعية لقوى خارج أنفسنا ، هذه القوى قد ينظر اليها على أنها روحية
أو أخلاقية » ويرى راد كليف — براون أن التعبير الاساسى عن هذا
الاحساس هو الشعيرة . ولعل تعريف رادكليف — براون يشارك تعريف
دور كيم التأكيد على الخصائص الجمعية أو الاجتماعية للدين والشعائر .
فالدين بالنسبة لدور كيم هو ذلك « النسق الموحد للاعتقادات
والممارسات ، المتصل بالاشياء المقدسة ، أى الاشياء التى تستبعد وتحرم ،
مثل هذه الاعتقادات والممارسات تتحد فى جماعة أخلاقية متفردة تسمى
الكنيسة لكل المنتمين لها »^(٧) . فمن الواضح أن دور كيم هنا لم يعرف
ما هو المقدس ، الا أنه فى ثنايا كتابه أشار الى أن ما هو مقدس هو ما
يستبعد أو يحرم ، هو ما يمكن أن يدرك من خلال الشعائر لان قوتها لها
شأنها . كذلك فان الانتقال من الدنس فى العالم اليومى الى وجود المقدس
لا يمكن أن تدرك الا من خلال طرق اجتماعية وذلك عن طريق تقديس
الجماعة لنفسها والتعبير عن ذلك فى الاحتفالات العامة . هكذا فان كلا من
دور كيم و رادكليف — براون قد اعتبر أن الشعائر والشعور بالخوف
والرهبة من أهم الصفات الرئيسية المميزه للدين ، بغض النظر عن
موضوع هذه الشعائر^(٨) .

(6) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 31.

(٧) انظر :

Durkheim, E., *Elementary Forms of Religions Life. op. cit.*,
P. 47.

(8) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 32.

ويرى روبرتسون R. Robertson أن هناك عددا من التعريفات الوظيفية المستخدمة في علم الاجتماع الدينى . فهناك أولا التعريف الوظيفى للدين الذى يعرف الدين من خلال « الاهتمام بالمسائل المطلقة » ، على أساس الافتراض القائل بأن كل المجتمعات أو كل الافراد في المجتمعات لها مسائل مطلقة⁽⁹⁾ . وهناك مدخل وظيفى آخر ، خاصة أعمال بارنيسون وبلا ، يحدد الدين على أنه المستوى الاعلى والاعم في الثقافة « والاساس الذى يقوم عليه هذا التعريف ، أن أى نسق للفعل الانسانى فيه الافراد محكومون بالمعايير الخاصة بالتفاعل المحددة من النسق الاجتماعى . وهذا النسق الاجتماعى بدوره محكوم بالنسق الثقافى للقيم والمعتقدات والرموز . والنسق الثقافى يؤدى وظيفة في اعطاء التوجيهات العامة للفعل الانسانى ولا شك أن أعلى مستوى في النسق الثقافى نفسه هو « قواعد المعانى وتلك التى تحدد على أنها معتقدات وقيم دينية » ومن هذا المنطلق نقول أن المجتمعات تعبر عن قيم وأعتقادات دينية⁽¹⁰⁾ . وأخيرا هناك مدخل آخر يقدمه لكمان Luckmann عن الدين ويعيد أمتدادا لمدخل دور كيم عن الدين ، فبالنسبة الى لكمان ، فإن كل شئ انسانى يعتبر دينيا في الوقت نفسه ، فالدين هو قدرة الكائن الانسانى على التسامى بطبيعته البيولوجية من خلال تكون المعانى الوضعية والعالمية والاخلاقية . والمشكلة هنا . كما يلاحظها روبرتسون أن لكمان ، وبرجر يريان أن دراسة الدين جزء أساسى من دراسة علم اجتماع المعرفة . فتعريف الدين على أنه النسق المميز للحالة الثقافية والاجتماعية . يعنى أن لكمان لا يعطى اعتبارا للدين النظامى . أكثر من هذا فإن لكمان يرفض

(9) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 39.

(10) *Ibid.*, PP 40-41.

الاهتمام بالتعبيرات الموضوعية والمرئية للتدين • ولكنه على العكس من ذلك يبحث في الجوانب الذاتية وغير المرئية للدين وهذا ما يشكل بالنسبة له جوهر علم الاجتماع الدينى (١١) •

وعلى أية حال يلاحظ ينجر أن الفشل في تحديد مفهوم الدين سوف يؤدي ، بلا شك ، الى ضعف قدرتنا على فهم عديد من التطورات في الازعاج الحضريه • والدين كما يعرفه بول تلك P. Tillich هو « ما يتعلق ويهتم به الانسان مطلقا » وعلى الرغم من أن هذا التعريف له وجاهته ، الا أنه كما يرى ينجر ، سوف يكشف عن أختلافات كبيرة لو استخدمنا مدخلا مقارنا لما تعنى به مختلف الاديان مما يسمى بالمسائل المطلقة للحياة (١٢) « ففي جوهر الكثير من الاديان يمكن أن نميز المسائل المطلقة على أنها تدور حول كيف يستطيع الانسان أن يمضى حياة مطلقة • وبالرغم من هذا الاعتقاد الرئيسى للمسيحية الا أننا يمكن أن نتساءل عن أنطباق هذا على سكان المدن الحديثة ، حيث أنهم يفكرون بطريقة مختلفة ، فهم ينظرون للدين كوسيلة للتغلب على مشاكل الوحدة والمعاناة فى حياة المدينة المزعجة • وقد نجد أن المسائل المطلقة لها جانب اجتماعى لدى آخرين • فالحياة فى مجتمع قد يدمر أعضائه ولا يعطيهم الفرصة للاستخدام الكامل للكاتبهم وقد تضع جماعة ضد جماعة أخرى — مثل هذه الحياة فى ذلك المجتمع تهدد القيم المطلقة •

وقد توضح مشكلة التعريف فى سياق آخر ، لنقول أن هناك اتفاقا بين كثيرين على أن الدين هو طريق للخلاص تعضده الجماعة • ولكن قد

(11) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion. op. cit.*, PP. 41 - 42.

(12) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion, op cit.*, P. 19.

يثار تساؤل مؤداه ، الخلاص من ماذا ؟ وقد تختلف وتتنوع الاجابات حسب الاعتقادات والمهن والطبقات والاجناس والتعليم والاقامة وعوامل أخرى . فالدين في المجتمعات الحضرية ليس هو الطريق الوحيد للخلاص . فالإنسان قد يحاول الخلاص من أمور أخرى — مثل الملا معنى ، المعاناة السخ . والتي قد تكون متصلة بالدين ولكنها ليست متوحدة معه . فالدين قد يشارك الانظمة الطبية وظيفة التقليل من الامراض الصحية والمعاناة في المجتمع الا أن القليل هو الذي قد يكون معروفا عن أسباب هذه الامراض . ولكن الدين يتخلل بالتدريج عن تلك الوظيفة للجماعات العلمانية في المجتمع حيث تكون المعرفة الطبية قد نمت واتسعت . ففي المواقف التي يكون فيها التغير الاجتماعي بعيد المنال ، فان الدين يشارك مع الحركات الاخرى الاهتمام ببعض المسائل الرئيسية الخاصة بالمعنى . أكثر من هذا فان الدين في المجتمعات الحضرية قد يغلف بما هو لا ديني . كذلك قد يتفاعل الدين مع الجهود الاخرى للصراع مع المشاكل المطلقة للإنسان .

وقد أوضح بول تلك Tillich هذا بجلاء عندما علق على تنوع الاعتقادات وانماط السلوك التي تتبع من المجتمع التكنولوجي . فكثير من هذه الاعتقادات يمكن أن يطلق عليه « ديني بالمعنى الضيق » ، ولكنها بالرغم من ذلك تحاول أن تقاوم عملية عدم التحديد وفقدان الذاتية التي تخشاها في المجتمع الحديث . فالفلسفات الحديثة ما هي الا محاولات لمقاومة هذا العالم الذي تحول كل فرد فيه الى شيء a thing ولهذا يجب أن تدرس الافكار العلمانية على أنها محاولات لتقديم معنى للحياة الحضرية (١٣) .

(13) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion* op. cit., PP. 20 - 21.

على أية حال ، فان ينجر يقبني تعريفا وظيفيا للدين ، فهو يرى أنه « هو ذلك النسق من الاعتقادات والممارسات التي من خلالها تستطيع جماعة من الناس النضال ضد المشاكل المطلقة للحياة الانسانية » . انه — الدين — رفض الاستسلام للموت ، والاستسلام للاحباط ، أو لاي عداوة تحاول أن تخرق الارتباطات الانسانية للبشر »^(١٤) . فالدين ، في نظر ينجر ، هو الذي يساعد الناس على النضال بنجاح ضد القلق والكراهية . هذا التعريف الوظيفي يتضمن أن الدين بديل لليأس ، ويوصلنا كذلك الى نتيجة مؤداها أنه على الرغم من أن الدين عامل أساسي في الحياة الانسانية ، الا أن هذا التعريف وضع في كلمات عامة بحيث ترى امكان اعتبار أي هدف حماسي أو أي ولاء قوى تشارك فيه الجماعة « ديناً » .

ومن ناحية أخرى نجد أن جريتر Greetz يقيم تعريفه للدين على قدرة الانسان العقلية المفسرة ، فالدين بالنسبة له هو نسق من الرموز التي تحاول خلق حالة نفسية عامة ومستمرة ودوافع في كل الناس وذلك عن طريق تكوين مفاهيم عن النظام العام للوجود وتغليف هذه المفاهيم بهالة من الواقعية حتى تبدو هذه الحالات النفسية وهذه الدوافع على أنها واقعية ومتميزة »^(١٥) . وعندما حاول جريتر أن يبين كيف تتغلف هذه الرموز والمفاهيم بهذه الهالة من الواقعية فاننا نجده يقترب من مفهوم دور كيم عن الشعائر الجمعية . كذلك فقد خلق هذا التعريف تشابها بين الظاهرة الدينية والحركات الاخلاقية أو السياسية والتي تلعب فيها

(14) Yinger, J., M., *The Scientific Study of Religion*, op. cit., PP. 1 - 16.

(15) Greets, C., "Religion as a Cultural System", in M., Barton (ed.) *Anthropological Approach to the Study of Religion* op. cit., P. 4.

الشعائر الجمعية دورا هاما مماثلا للدور الذي يلعبه الدين في تكوين اعتقاد وراء حدود الاعتقاد العقلي . كذلك فان هذه الحركات تخلق مفاهيم لنظام العمام للوجود وتخلق حالات نفسية ودوافع تقسم بالواقعية والتميز . وبهذا فان الحركات القومية والشرعية والفاشية يمكن أن تقع داخل نطاق هذا التعريف (١٦) .

على أية حال ، فان الدين كما سوف نعرف فيما بعد ، يتميز بأنه ظاهرة جماعية كما أنه لا بد وأن يكون موجها نحو ما يسمى بالمقدس أو ما هو فوق طبيعي ، وينعكس هذا في نسق من الاعتقادات والممارسات ، وإذا كننا أن نعرف الدين ، فاننا نقول أن الدين يمكن تعريفه بأنه نسق من الاعتقادات والممارسات ، والذي تستطيع جماعة من الناس من خلاله أن تفسر وتستجيب لما تشعر به على أنه مقدس . فعالم الاجتماع الديني لا يؤكد أو ينكر وجود ما يسمى بما فوق الطبيعي ، كذلك فهو لا يحدد ما هو المقدس ولكن يترك للجماعة تحديد ذلك من خلال ما تعتقده . وكل ما يحاول عالم الاجتماع الديني أن يهتم به هو ذلك السلوك والاتجاهات الناجمة عن الاعتقاد في مثل هذه المقدسات . وعلى الرغم من أن بعض تعريفات توضع باتساع لتحسوي كل الاشكال المذهبية isms مثل الشيوعية والفاشية ، والعلمية والانسانية ... الخ (١٧) . فاننا نرى أنه

(16) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 32 - 33.

أنظر أيضا :

Badd S., *Sociologist and Religion. op. cit.*, PP. 7, 5 - 11.

(١٧) يرى R. Robertson أنه يمكن القول بأن هذه الحركات - خاصة

الشيوعية ، تعد أديانا وذلك بسبب الوظيفة التي تؤديها في المجتمع . فنقول أن الشيوعية مثلا هي المعادل الوظيفي للدين . بمعنى أن الشيوعية تؤدي للوظائف المشابهة التي يقوم بها الدين في المجتمعات غير الشيوعية .

أنظر :

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, PP. 38 - 39.

مع وجود كثير من العناصر في هذه المذاهب التي تتشابه مع الدين من حيث وجود نسق اعتقادي وولاء من الاعضاء وشعائر معينة وأماكن مقدسة وجماس تبشيري « الا أن هذه الانساق الفكرية لا تحتوى مثل الدين على ما يسمى بالمقدس أو ما هو فوق طبيعي أو روحى ، وهذا ما يخرجها عن نطاق الدين^(١٨) . وتعريف الدين لا يمكن أن يوضع باتساع ليحوى كل سلوك وفي النهاية لا يمكننا أن نميز بين ما هو دينى وغير دينى فى السلوك الانسانى . لذلك يجب الإشارة هنا الى أن معظم التعريفات الخاصة بالدين مستمدة أصلاً مما يسمى بالتراث المسيحى — اليهودى . وهى لا تنطبق بالضرورة على الأديان الأخرى مثل الاسلام والبوذية والهندوسية . . . الخ . فالتعريف ينبع من الظاهرة نفسها ومن الاحساس بالتدين لدى من يؤمن بها . ولهذا فان الاجتماع الدينى مازال فى حاجة الى العديد من التعريفات المثلة لكل دين حتى يمكننا أن نصل الى « تعريف » قد يصف الظاهرة الدينية فى عمومها .

(18) Johnstone R. L., *Religion and Society in Interaction*
op. cit., PP. 12 - 24.

٣ - جوانب التدين :

تشهد الكتابات المعاصرة في علم الاجتماع الدينى عدم رضا عن تعريفات الدين التى انتشرت منذ الخمسينيات من هذا القرن . وقد أدى هذا بلنسكى وجلوك الى تحديد واستخدام الجوانب الخاصة بالتدين religiosity فى البحث الامبريقي ، بمعنى الاطر الخاصة بالتحليل والتى تقترح بوضوح أن هناك جوانب منفصلة لتدين الشخص . وهذه الجوانب للتدين قد تكون مستقلة عن بعضها بعضا ، وقد يكون الشخص متميزا فى جانب واحد وليس كذلك فى الجوانب الاخرى ، وعلى الرغم من التقدم المنهجى والبحثى الا أن استخدام جوانب التدين ما زال غير مرضى من الناحية الاكاديمية . وتواجه المحاولات التى تبذل للبحث فى جوانب الدين بالعديد من الصعوبات خاصة المشاكل المتعلقة بقياس التدين . وكذلك العلاقة بين قياس تدين الفرد وتدين النسق ككل .

وهناك مشكلة أخرى تقابل الباحثين عن جوانب التدين ، وهى تلك التى تتعلق بمفهوم التدين ، فقد جرت العادة فى البحوث الامبريقية فى علم الاجتماع الدينى أن تستخدم لفظة التدين لتعنى الحضور الى دور العبادة أو العضوية فى التنظيمات الدينية . ولا شك أن هذه الجوانب غير كافية ، فهى لا تفرق بين التوجيه نحو التنظيم الدينى وبين التوجيه نحو نسق الاعتقاد لتنظيم دينى كذلك فان بعدى الحضور والتردد على دور العبادة والانتماء الى تنظيم دينى معين غير كافيين لتوضيح معنى الدين ووظائفه الاساسية والتى قد تكون وراء مثل هذه الممارسات المتعلقة بالاهتمام بالمطلق وما هو فوق طبيعى^(١) .

(١) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, PP 51-52.

ولكن البحث عن جوانب التدين لا يعنى سرد الخصائص المتعلقة بالانتماء أو التميز الدينى . فقد تميز قراث علم الاجتماع الدينى بمحاولة تحليل ظاهرة التدين الى هذه المكونات ، أكثر من الاهتمام بالمفهوم ككل . ولقد حاول لنسكى أن يحدد بعض جوانب التدين فميز بين أربعة جوانب رئيسية هى : المرافقة Associationism ، الطائفية Communalism (يشير الى الجوانب الاجتماعية) والتقليدية Orthodoxy . والتكريسية Devotionalism (يشير الى الجوانب الثقافية) . وبالنسبة الى لنسكى فان الفرد الذى لا يحرز أى درجة فى هذه الجوانب يعد غير متدين ولكن هذا يتعارض مع تعريف لنسكى للمتدين ومؤداد أن أى انسان عاقل وعضو فى أى مجتمع انسانى يعتبر متدينا⁽²⁾ ويقدم لنا جلوك جوانب أخرى للتدين أكثر تقبلا لأنها محددة فى مقولات من القيم والمنظورات الدينية والتي تقف على النقيض من القيم اللادينية أو العلمانية . وهذه الجوانب الخمس هى المعيشية Experiential أى التجربة أو المشاعر الدينية الذاتية ، الشعائرية Ritualistic أى الممارسات الخاصة المتوقعة من الأئراد أو المعتقدين للعقيدة ، الايديولوجية Ideological أى الاعتقادات الحقيقية التى يعتقها المنتمون اليها ، الفكرية Intellectual أى المعرفة الخاصة بالاعتقادات المتصلة بالعقيدة ، الترابطية Consequential أى الآثار العلمانية المترتبة على الاعتقاد والممارسة والتجربة الدينية⁽³⁾ ولعل المشكلة

== أنظر أيضا :

Zahn, G., "The Commitment Dimention," *Sociological Analysis* Vol. 31., (winter 1970) No., 4, PP. 203 - 208.

(2) Lenski, *The Religions Factor op. cit.*, P. 331.

(3) Glock and Stark, R. *Religion and Society in Tension op. cit.*, ch 1,2.

التي تواجه هذه الجوانب الخمس هي مشكلة عزلة لجوانب بعضها عن بعض خاصة الجانب الايديولوجي عن الجانب الفكري⁽⁴⁾ .

كذلك فانه من الصعوبة أن نتعامل بأمانة مع تجربة الممارسة الدينية عن طريق استخدام المسح ، اذا كان الباحث يريد التوصل الى عمق ومجال مشاعر الفرد الدينية . كما أنه من الصعوبة بمكان أن نتحقق من درجة التدين ككل ، ليس فقط لان التعريفات الدينية تتنوع من دين لآخر، ولكن لان أحد الجوانب وهو الجانب الايديولوجي — هو الذي يتصل بالوصف السوسيولوجي ، فالاعتقاد الثابت ليس مسألة درجة . على أية حال، فان اتهامات جلوك وستارك تكمن فائدتها في الوصف السوسيولوجي المناسب لتدين الفرد . ويرى روبرتسون كذلك أن قيمة هذه الجوانب الخمس يقل تأثيرها لاحتوائها الجانب القرباطي . ذلك الجانب من التدين الذي يشير الى أى درجة يكون للانتماء الدينى نتائج على الاشكال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والجوانب الاخرى والصعوبة تكمن هنا ، كما يرى روبرتسون ، في أنه ليس من المنطقي أن تحتوى هذه الجوانب الخاصة بالتدين على جانب يعد نتيجة للتدين . فلا يمكن أن يكون هذا الجانب الظاهرة وفي الوقت نفسه نتيجة لها⁽⁵⁾ . ولا تعنى هذه الانتقادات بأى حال التقليل من قيمة المحاولات المبذولة لتحديد جوانب الدين أو التدين . فالمشكلة في غاية الاهمية ولا يمكن للبحث أن يتقدم بدون حلها ، وذلك بأن يكون هناك تماسك بين المفاهيم العامة للتسدين والجوانب المتعلقة بالتدين .

(4) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*, op. cit., P. 53.

(5) *Ibid.* P. 53.

أما بالنسبة لمشكلة العلاقة بين تدين الفرد وتدين النسق الذى يحدد الفرد عضوا فيه فان جلوك يرى أن تدين المجتمع موضوع للقياس من خلال المؤشرات الاجمالية لتدين أفراده • ولكن هذا يزدى الى ما يسمى بالمغالطة الفردية ، أعنى مغالطة بسبب أن هذا الرأى ينظر الى النسق باعتباره ليس أكثر من المجموع الكلى للوحدات الموجودة بداخله ، فاذا أردنا أن نقول شيئا عن الديموقراطية السياسية أو التدين بنسق معين فاننا لا يمكن أن نصف هذا فى عبارات تقول ، هل الافراد ديموقراطيين أو متدينين فما يمكن أن نقوله هنا ضد حجة المجموع الكلى هو أن قطاع كبير من الافراد فى مجتمع (أ) يعدون متدينون اذا ما قورنوا بمن هم فى مجتمع (ب) • ولا يعنى هذا بالضرورة أن المجتمع (أ) أكثر تدينا من المجتمع (ب) فقد يكون سبب تدين الافراد فى المجتمع (أ) هو اتجاههم ضد ما تدين به الاقلية المسيطرة ، أو لوجود عديد من التقاليد الدينية المختلفة ، أو لظهور استجابة جماعية ضد العلمانية فى الجوانب الهامة من الحياة الاجتماعية • فلو قلنا أن تدين الافراد يمكن أن يكون فى مجموعة تدين المجتمع فان هذا يعنى أننا يمكن أن نحصى تدين كل فرد من الافراد ونصل الى القول بأن المجتمع (أ) لديه ٦٦٪ من المؤمنين بينما مجتمع (ب) لديه فقط ٢٣٪ من المؤمنين • أو يمكن أن يقال بدلا من ذلك أن كثافة التدين هى النقطة الرئيسية فقد يكون الامر أن عددا قليلا من الافراد فى مجتمع ما يتمتعون بدرجة عالية من التدين وهذا يجعل النسق الكلى للمجتمع يتميز بأنه دينى^(٦) •

على أية حال، فان النتيجة التى نتوصل اليها من المناقشة السابقة هى أن مشكلة تدين المجتمعات يمكن أن تحل لو أعطينا اعتبارا للبناء •

(6) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*, op. cit., P. 202.

والخصائص الدينية للنسق ككل ودرجة الاختلاف والاستقلال للقطاعات الدينية بالنسبة للقطاعات الاجتماعية الأخرى ، والوضع الاستراتيجي للقادة الدينيين ، والعلاقة بين الجماعات الدينية وهكذا . هذه العوامل تتعلق جميعا بالبناء الاجتماعي والعلاقات والأوضاع داخل الجماعات ، وهذه كلها جوانب للتدوين لا يمكن بسهولة الفصل بينها أو تحديدها .

٤ - مشكلة التفسير :

الحق أن الباحثين في مجال علم الاجتماع الدينى قد أعطوا مشكلة تفسير الاعتقادات الدينية اهتماماتهم ، وذلك بالتحقيق من الظروف التى تؤدى الى ظهورها أو أختفائها والبحث عن العوامل الاساسية بين هذه الظروف . ومعظم التفسيرات العامة للدين ترى أن الاعتقادات الدينية توجد عندما تشعر الكائنات الانسانية بأنها غير قادرة على التحكم فى مصيرها الذاتى . وقد أمتخذ التفسير الحديث للظاهرة الدينية أتجاهها آخر وذلك بوضع فروض خاصة بالوظائف التى تؤدىها الاعتقادات والقيم الدينية بالنسبة للنسق الاجتماعى الذى تظهر فيه . ولا تعنى الوظيفية هنا الاعتقاد فى التفسير العلمى ، بمعنى اذا كان من أهم الوظائف الرئيسية للدين ، تقليل القلق عند الانسان ، فلا يعنى هذا أن القلق سبب وجود الدين^(١) .

ويذهب البعض أنطلاقا من الاعتقاد بأنه لا يوجد تفسير الاعتقادات الدينية أكثر من ارتباط ذلك بنوع الشخصية الانسانية ، الى البحث عن نوع نسق الشخصية الذى يكون أكثر تمثيلا للانتماء الدينى ، ولا شك أن هذا يؤدى الى الاهتمام بتدين الفرد ، ومثل هذا النوع من التفسير غير مقنع بالنسبة لعالم الاجتماع ، ذلك أن مثل هذا النوع من التفسيرات الميكولوجية لا يعطى اعتبارا لطبيعة الانتماء الدينى ، ففى مثل هذا النوع من التفسيرات لا نجد أى شىء عن نوع الاعتقاد أو القيمة الدينية

(1) Robertsion, R., *The Sociological Interpretation of Religion* op. cit., P. 58.

التي يهتم بها الفرد . فما تتطلع اليه هو تقدير الظروف التي تدعم بها
الاعتقادات والقيم الدينية من جماعة الافراد ، والطرق التي من خلالها
تتحول وتتعدل هذه القيم والاعتقادات الدينية . ونقد حاول بعض علماء
الاجتماع والانثروبولوجيا التركيز على متغيرات الشخصية ذاك
باعتبار نسق الشخصية كمتغير متداخل مع متغيرات سوسيولوجية أخرى .
وفي هذه الحالة ، يمكن النظر الى نسق الشخصية على أنه يقوم بتحصيل
خصائص الجماعة الى خصائص ثقافية دينية . فالاعتقاد بأن أهم متغير
في حياة المجتمع هو الأسرة ، ومن خلال فحص ذلك البناء في أنواع مختلفة
من المجتمعات ، يمكننا أن نرى أي نوع من الشخصية ينتسج عن هذه
الابنية الاسرية والعلاقات الاجتماعية في الأسرة . كذلك يمكننا أن نعرف
كيف أن نوع الشخصية ، بدوره ، يؤدي الى وجود تنوع في الاعتقاد أو
القيمة الدينية . والمشكلة في هذا الاعتقاد أن نقطة البداية هي بناء
الأسرة ، ومن المعروف أن بناء الأسرة نفسه يخضع لمؤثرات أخرى من
المجتمع . على أية حال ، فإنه يمكننا فقط ، من خلال فحص السياق الذي
تعمل فيه شخصية الفرد أن نتعامل مع المسائل السوسيولوجية التي لها
علاقة بتنوع الاعتقاد والانتماء الديني (٢) .

ولعل المخرج الوحيد من مثل هذه المشاكل ، كما يقترح روبرتسون ،
هو أن يعتبر علماء الاجتماع التفسير العلمي مشكلة مفتوحة في كل حالة ،
بدلاً من محاولة اكتشاف مجموعة العمليات الاجتماعية التي تؤدي الى
وجود الظاهرة الدينية وهذا يعني أن ندرك ، أنه في بعض الانساق
الاجتماعية ، قد يكون الدين متغيراً مستقلاً ، وفي بعض الحالات وفي

(2) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion* op. cit., P. 59.

بعض الأماكن قد يتمتع بنوع من الاستقلال ويكون مسيطرا على بعض جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى • وفى حالات وأماكن أخرى يكون الدين «تحت رحمة» العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولتبنى مثل هذا المدخل يجب أن نحدد دائما ما هو الجانب الذى نتحدث عنه من الدين خاصة الفارق بين الجوانب الثقافية والجوانب الاجتماعية للدين • وفى حالات معينة نجد أن وظائف الدين قد تكون مؤثرة على المجتمع ، ولكن دون أن يمتد هذا التأثير الى شكل الاعتقاد والقيم الدينية المتوارثة من الدين نفسه • ومن الواضح فى مثل هذه الحالة أن الجانب الاجتماعى للدين هو الذى نعطى له الأهمية (الأولوية العلمية) • ومن ناحية أخرى قد تكون القرارات السياسية على سبيل المثال مستمدة من الاعتقاد والقيم الدينية ، وهنا فإن الجانب الثقافى للدين هو الذى يتمتع بالاستقلالية • وقد تتحقق الاستقلالية الكاملة للدين لو أن كلا من الجوانب الثقافية والاجتماعية للدين قد توحدت وأصبحت متساوية التأثير⁽³⁾ ولعل الكثير من التفسيرات الخاصة بالتدين والمقدمة من الدين الوظيفى تهتم فى المحل الأول بالأطر ، أكثر من الاهتمام بالجماعات أو الأنساق الاجتماعية ، فلو تحدثنا عن وظيفة الدين للتقليل من القسلق وعدم الطمأنينة فإننا نتحدث على مستوى الفرد ، ولأنك أن هذا لا يبين العلاقة بين العوامل الدينية ، والعوامل الاجتماعية الأخرى • ولعل الاتجاه المقبول فى الوظيفية هو الذى يؤكد على أن الدين جانب أساسى من الثقافة وأن القيم والاعتقادات الدينية تعطى نوعا من الأنماط التى يتفاعل وينتظم فيها الأفراد من خلال تفاعلهم الاجتماعى • ولعل من

(3) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion. op. cit.*, P. 60.

أهم الدراسات التي تمت في هذا الاتجاه ، كما سوف نرى فيما بعد، هي محاولة سوانسون Swanson الذي تبني فكرة دوركيم في أن بناء الجماعة يؤثر بدرجة هامة على خاصية وشكل نسق الاعتقاد الديني. ويقترح سوانسون أن نحدد وظيفة مايسمى بالجماعات المسيطرة في المجتمع فهي التي تحدد بناء وشكل نسق الاعتقاد الديني . وما يهمنا في تحليل سوانسون هو ما طرحه من امكانية عقد مقارنة بين كل الحالات التي تنطبق عليها العلاقة بين التجربة البنائية للجماعة والاعتقاد الديني ولعل المشكلة التي تواجه تحليل سوانسون ، هي الى أي درجة تكون الاعتقادات ادينية مستقلة ، وفي الوقت نفسه تشكل طبقا لبناء الانساق الاجتماعية^(٤).

ويحاول عالم الاجتماع أن يعطى تفسيراً في بحثه عن الظروف التي تظهر وتتغير فيها التنظيمات الدينية . فالكثير الان معروف عن الظروف التي تستمر فيها الفرق الدينية والخصائص المميزة للداثائية وذلك بارجاعها الى النسق الثقافي والاجتماعي في المجتمع ، فالتفسير هنا يتضمن تحديداً للخصائص الداخلية للحركة الدينية والظروف الاجتماعية والثقافية التي تواجهها وطبيعة وظروف المجتمع ككل^(٥).

ولعل أشهر التفسيرات للظواهر الدينية كما عرضنا فيما سبق، تفسير ماكس فيبر للدين البروتستانتي على أنه العامل الاساسي في خلق روح معينة للتوجيهات الرأسمالية الحديثة . وقد استمرت المناقشات الخاصة

(4) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 61.

(5) *Ibid.*, P. 62.

بالفوارق بين الكاثوليك والبروتستانت في الإنجاز الاقتصادي أو
الإنجازات الأخرى خاصة ، في الولايات المتحدة الأمريكية ، كذلك فقد
بيننا محاولة لنسكي لمعرفة دور لانتماء الديني في المجالات الرئيسية
للحياة الأمريكية . حيث أن هناك اختلافا بين الكاثوليك والبروتستانت
البيض في أن الكاثوليك أقل دافعية نحو الأمور الاقتصادية والتعليمية
والعلمية ويفضلون تدخل الدولة أكثر من البروتستانت . وقد بينا كذلك
أن هناك انتقادات وجهت إلى لنسكي ممثلة في محاولة جريلى Greeley
الذى انتقد نتائج لنسكي من حيث أن العناية التى اعتمد عليها غير ممثلة ،
كذلك لم يراع لنسكي الاختلاف العنصرى داخل الجماعات الكاثوليكية
على أية حال ، فإن مثل هذه الدراسات تشير التساؤل حول أسباب
الاختلافات الدينية وهل يرجع ذلك إلى اللاهوت والأخلاق الخاصة
بالدين أم أن مرد ذلك إلى التجارب الاجتماعية للجماعة والتي بدورها
تعد نتيجة للأحداث التاريخية^(٦) . على أية حال ، تؤكد هذه الدراسات
على التفرقة بين الجوانب الاجتماعية والثقافية للأنشطة الدينية ، كما
أنها هي وغيرها من الدراسات الأخرى تبين دور «العامل الديني» كعامل
أساسى ومستقل فى التأثير على كل من توجهات السلوك الاجتماعى
للأفراد وعلى النسق القيمي والثقافى للمجتمع .

(6) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion. op. cit.*, PP. 61 - 65.

٥ - تأثير الانثروبولوجيا على النظريات المفسرة للدين :

(تمهيد :

لا شك أن الباحث في مناقشة هذا الموضوع يواجه بمشكلى التعريف والتمييز بين العلمين ، وليس هنا مجال مناقشة التعريفات العديدة للانثروبولوجيا والمفاهيم المختلفة لمجالات اهتماماتها . فالاعتقاد السائد أنه طالما أن الانثروبولوجيا تهتم بدراسة موضوعات مثل الدين فإن مدخلها لا شك في أنها تكون قريبة من مدخل علم الاجتماع . ولكن سؤال الذى قد يثار هو ، ما مدى التقارب بين العلمين ؟ ومن حيث المبدأ نقول أن العلمين متشابهين الى درجة اهتمامها ببذل الجهد لتطوير نظريات مضممة وتحليلية عن الدين . ولا شك أن هناك اختلافات ، إلا أن الاختلافات يمكن حصرها فى المنهج ونوع البيانات التى لها أولوية فى التحليل . ولكن من الصعوبة أن ينظر الى « نظرية انثروبولوجية عن الدين » منفصلة عن « علم الاجتماع الدينى » .

ولو سلمنا بهذا ، فانه يمكننا فقط ، وبصعوبة أن نميز بين الدراسات الانثروبولوجية للدين . وقد يكون التمييز على أساس التمييز المهني للعاملين فى العلمين ، وعلى أساس درجة التركيز على المجتمعات البدائية أو المتحضرة ، أو على مدى اعطاء أهمية أساسية للجوانب التفاعلية - الاجتماعية أو الثقافية للدين . وعلى الرغم من ذلك فان هذه المعايير لا تسمح لنا إلا بالتمييز الضيق بين العلمين . فليس هناك اتفاق واضح بين العلماء على من هو الانثروبولوجى ، كذلك فالاهتمام بالمجتمعات البدائية ليس علامة واضحة للمدخل الانثروبولوجى فى الدراسة خاصة بعد دراسات دور كيم وجودى وموس وسوانسون وغيرهم . كما أن التفرقة

على أساس درجة الاهتمام بالتفاعل الاجتماعي والثقافي أقل وضوحاً في التمييز بينهما . إذ يشير كروبير ، على سبيل المثال ، الى أن علم الاجتماع يهتم في دراسته للدين بدراسة « الكنائس » على أساس أنها أنساق فعالة لأشخاص متفاعلين . بينما تهتم الانثروبولوجيا بدراسة ثقافة هؤلاء الأشخاص . ويعلق ينجر على هذا بأنه من الصعوبة أن يفهم كيف يجري عالم الاجتماع دراسته عن العلاقات الخاصة بأعضاء الكنائس دون الرجوع الى الاعتقادات والامور الثقافية الأخرى التي يشاركون فيها . وما يتطلبه كروبير من الانثروبولوجي هو دراسة الحقائق الثقافية والاجتماعية معاً ، والتي تشكل التراما على عالم الاجتماع ، رغم وجود بعض الاختلافات بينه وبين الانثروبولوجي في التركيز والبحث^(١) .

وإذا كان لنا أن نميز بين أعمال ما لينوفسكي ودور كيم أو بين ددخل دراسة الدين عند Howells أو بارسونز فان الرأي - على أية حال - أنه في علم متقدم للدين يجب أن تختفي مثل هذه الاختلافات . وقد يصبح هذا ممكناً لو عرفنا علم الاجتماع الديني على النحو التالي : « هو الدراسة العلمية للطرق التي من خلالها يؤثر المجتمع والثقافة والشخصية في الدين؛ يؤثر في مصدره ، وفي مبادئه وممارساته ، وفي أنواع الجماعات التي تعبر عنه وأنواع القيادة . . . الخ . ومن ناحية عكسية فهو دراسة الفرق التي من خلالها يؤثر الدين في المجتمع والثقافة الشخصية وفي عمليات الحفاظ والتغير الاجتماعي ، وفي بناء الانساق المعيارية والرضا أو الاحباط المتصل بالحاجات الشخصية . . . »^(٢) .

(1) Yinger J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., P. 118.

(2) Yinger, J., M., *Religion, Society and the Individual*. The Macmillan Company. 1957. PP. 20 - 21.

على أية حال ، في بيان أثر الانثروبولوجيا في تطور مثل هذا العلم ، لا نهتم أساسا بتتبع التأثير المباشر للأفكار من شخص الى آخر ، ولكننا نهتم بدلا من ذلك بالطرق التي من خلالها أثرت الحقائق الانثروبولوجية والمنهج والنظريات على الدراسات السوسيولوجية للدين .

ب (تأثير نظرية التطور :

تبنى كثير من علماء الاجتماع المفاهيم التطورية المستمدة من تيلور وفريزر وآخرين ، واستخدمت هذه المفاهيم لتشكيل الأساس لوصف الأنظمة الدينية . وهذا يعكس بوضوح الافتقار لوجهة نظر سوسيولوجية أصيلة عن الدين . وقد أدى هذا بكل من سبنسر وجمنر وجدنجز Giddings وكثيرين آخرين الى استخدام التطورية الكلاسيكية رغم مدخلها الفردي والعقلاني دون أن يوجهوا أية انتقادات لها . ويجب الإشارة هنا الى أن وجهة النظر التطورية ليست متصلة بالنظرية السوسيولوجية للدين . ومثل هذه النظريات تبناها بعض علماء الاجتماع ، وكذا ما يمكن أن نقوله هنا هو تأمل النتائج المترتبة على الاعتماد الاساسي من جانب علماء الاجتماع على البيانات والنظريات السوسيولوجية . ولا شك أن هذا قد أدى الى ببطء تطور علم الاجتماع الديني وذلك لعدم وجود اهتمام بدراسة الدين من الباحثين في المجتمعات المعاصرة . فلو نظرنا الى الدين من خلال منظور تايلور وفريزر وسبنسر وجدنجز فانتا قد لا نرى الدور الذي يلعبه الدين في حياة الرجل المعاصر . كذلك فان النظرية التطورية قد أدت بعلماء الاجتماع الى اثاره بعض النظريات القليلة عن الدين وأصله وحقيقته الانفعالية أكثر من المداخل الاخرى للدين . ومن ناحية أخرى : فان الانثروبولوجيا المبكرة كانت أكثر حيوية في تدعيم النظرة المقارنة والضرورية للدين والتغلب على التحيز الثقافي الذي قد يهتج التوصل الى تحليل موضوعي للدين⁽³⁾ .

(3) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion* op. cit., P. 119.

ولو فحصنا أعمال رواد علم الاجتماع خاصة دور كيم وفيير فاننا نجد أن اهتمامهم بالدين لم يكن محدودا على المستوى الوظيفي وبالنظريات المستعارة • فبالنسبة لفيير لم تتأثر أعماله تأثرا واضحا ومباشرا بالأعمال الانثروبولوجية ، واعتمدت دراسته للدين على التاريخ والكلاسيكيات والاقتصاد والفلسفة الماركسية ، اذ لم تعتمد البيانات والموجهات النظرية لفيير على الانثروبولوجيا ولو بأدنى درجة • وقد يرجع هذا ، جزئيا ، الى أن محور بحثه عن دراسة أصل وأنواع وبناء الرأسمالية في المجتمعات المركبة كان يقتضى أن يتجه البحث اتجاهاً أخرى • كذلك فإن الذين تابعوا فيير في دراساتهم (من أمثال تروليتش ، تسونى ، نيهور ، كلارك ، ورنر وآخرون) لم يظهروا أى تأثير بالانثروبولوجيا • وتجدر الإشارة هنا الى أن فيير فى اهتمامه بعامل الوقت قد بين اهتماما بالانثروبولوجيا الثقافية والتي تميزت بالوظيفية المتطرفة • هذا الاهتمام بالمصادر التي تعطى الخلفية اللازمة قد أدى الى وجود نقاط ضعف وقوة فى علم الاجتماع الدينى والتي نجد لها مثيلا فى الانثروبولوجيا ، فالباحث يجد نفسه بين أمرين اما الاعتماد على المصادر القديمة وفى هذا اغفال للمعنى المعاصر للاعتقاد ومن ناحية أخرى فإن افتقاد المعرفة عن الماضى يؤدى حتما الى أخطاء فى التفسير (٤) •

وبالنسبة لدور كيم فإن الامر يختلف ، فدراسته عن الدين تعد دراسة عن الطوطمية فى استراليا ، الا أن دور كيم أولا وأخيرا منظر يستخدم بيانات مستمدة من أعمال عديد من الانثروبولوجيين من أجل تشييد نظرية سوسيولوجية للدين • بمعنى آخر أن دور كيم حاول تشييد نظرية تؤكد على أهمية المجتمع كنقطة بداية فى تحليلنا للدين مع التقليل من العوامل الأخرى • وقد قبل دور كيم محاولة ايجاد أصل للدين

(4) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., P. 120.

على أنها المحور الاساسى للبحث ، ولكنه انتقد بشدة النظريات الخاصة بتفسير أصل الدين ، خاصة نظريات تيلور وسبنسر وميلر . وعندما قدم لنا دور كيم عمله نجد أنه لم يكن مهتما بتقديم نظرية عن الاصول الدينية بل بتحليل المكان الدائم للدين في الحياة الاجتماعية . وبذلك فان عمله يحمل بصمات كونت وسميث وهما مؤرخان أكثر من كونهما ينتميان الى الانثروبولوجيا⁽⁵⁾ .

ج (تأثير النظرية الوظيفية :

وبتطور النظرية الوظيفية بات واضحا أن تأثير الانثروبولوجيا على علم الاجتماع الدينى أصبح أكثر مباشرة وأهمية . والوظيفية . على أية حال ، ليست كلية من انتاج الانثروبولوجيا ، فهي أحد الموجهات العلمية الأساسية التى ظهرت في كثير من المجالات الأخرى . كذلك فانه يمكننا تتبع الوظيفية السوسيولوجية منذ كونت وسبنسر ودور كيم وشيفل Schaffle وسمول وكولي حتى العلماء المعاصرين . الا اننا نقول أن استخدام المدخل الوظيفي من جانب علماء الانثروبولوجيا في تفسير الدين والسحر كان له تأثير هام على علم الاجتماع الدينى خلال الثلاث حقبة الماضية . فالوظيفة من بين المؤثرات التى أدخلت في علم الاجتماع الدينى فكرة أن الدين جزء من نسق اجتماعي مركب . فمفهوم الدين قيد ارتباط وظيفيا بالمجتمع ، كشيء ضروري لبقائه واستمرار التوازن في الشئون الإنسانية . ولا شك أن هذا المفهوم الجديد قد تطلب إعادة نظر من جانب علماء الاجتماع المبكرين في المفاهيم السابقة . ولقد تحقق ذلك في المجتمعات البدائية أكثر من المجتمعات المتمايزة ، ولا شك أن هناك

(5) Yinger, J., M., *Sociological Looks at Religion*. op. cit. PP. 120 - 121.

صعوبات ومخاطر في تحويل التحليل الوظيفي من المجتمعات البدائية الى المجتمعات المركبة ، ويرجع هذا الى الانفصال الحاد بين النظم الاجتماعية في الحياة الحديثة ، والى الاختلاف حول تعريف الدين . وكما يرى ينجر فان جوانب كثيرة من الدين قد أعطيت أسماء أخرى مثل القوانين ، الشيوعية ، العلمية كطريقة في الحياة . وهذا كله يشير الى استخدام التعريفات الواسعة للدين لتساعد في فهم السلوك الانساني في العالم المعاصر (٦) .

وقد ترتب على تبني التحليل الوظيفي من جانب علماء الاجتماع ظهور عديد من الصعوبات في التنظير . فقد ثبت فشل التحليل الوظيفي عند تطبيقه على المجتمعات التي تتسم بالتمايز والتغير السريع . وانتقد ميرتون النظرية الوظيفية المتطرفة في تطبيقها على المجتمعات المركبة . وقد ناقش ميرتون ثلاث مسلمات اعتقد أنها ليست ضرورية للتحليل الوظيفي ، والتي في الحقيقة حولت الوظيفية من نظرية الى ايديولوجية . المسلمة الاولى خاصة بالوحدة الوظيفية للمجتمع — أي أن كل نشاط مقنن أو اعتقاد يعتبر وظيفي ، أي ضروري ونافع للنسق الاجتماعي ككل ، والمسلمة الثانية ، أن كل شكل اجتماعي له وظيفة ايجابية ، والمسلمة الثالثة هي أن بعض الوظائف ضرورية لاستمرار المجتمع أو أن أشكالاً ثقافية أو اجتماعية معينة ضرورية للقيام بهذه الوظائف (٧) كذلك فأننا نجد أن م. لينوفسكي يعطي للدين وظيفة ايجابية ، فالدين في مشكلة الحياة

(6) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion.* op. cit., Press, 1957, PP. 77 - 83.

(٧) انظر :

Merton, R., K., *Social Theory and Social Structure, Toward the Codification of Theory and Research.* New York: The Free Press, 1957, PP. 77 - 83.

والموت يعطى الاعتقاد القوي بالخنود وانفصال النفس عن الجسد واستمرارية الحياة بعد الموت . فشعائر الموت والاتحاد مع الموتى وعبادة أرواح الأسلاف ، يعطى الدين من خلالها شكل ومحتوى الاعتقاد الإيجابي ولا شك أن هذا قد يتفق مع ما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع المحدثين من أمثال Hertzler^(٨) و K. Davis حيث اعتقدوا أن الدين يساعد الناس على التخلص من الإحباطات التي يواجهونها في محاولاتهم الحصول على الغايات القيمة اجتماعيا فالدين يعطى أطارا ماثوريا لعالم الحقائق يحاول فيه الإنسان الوصول الى السعادة المطلقة^(٩) .

ونحن لا ننتقد هنا المدخل الوظيفي ، بل على العكس ، نرى أنه هام وحيوي في علم الاجتماع الديني ، فقد نظر الى الدين على أنه ينطوي على مفارقات تاريخية ، وساعدت الوظيفة على الاهتمام بالدين وربطه بالركب الثقافي والاجتماعي الكلي ، وفي استخدام الوظيفة يجب أن نكون على حذر شديد بالنسبة للوظائف الكامنة والظاهرة والوظائف السلبية . كذلك . فنحن نهدف الى التفسير أكثر مما ذهبنا اليه الانثروبولوجيا في معالجتنا للوظائف البديلة . كما أننا لو سلمنا بالحاجة الى وجود بناء سوسيو ثقافي يتعلق بالمشاكل المطلقة للفرد أو بحياة الجماعة ، فاننا مطالبون بشرح مجال الاشكال المختلفة التي يمكن أن يأخذها ذلك البناء في مجتمع معين . على أية حال ، فان الوظيفية قد استخدمت في علم الاجتماع الديني على يد دور كيم ، ثم انتقلت من الانثروبولوجيا مباشرة

(٨) انظر :

Hertzler, J.O., "Religions Institutions" Annals of the American Academy of Political and Social Science, (March, 1948), PP.413

(9) Davis, Kingsley, *Human Society*. New York : the Macmillan company, 1949. P. 532.

الى علماء الاجتماع المتأخرين ولا شك أن تأثير الانثروبولوجيا واضح على الدراسات والابحاث في علم الاجتماع الدينى . وبالرغم من تأثير الدراسات المعاصرة بالوظيفية الا أن معظمها يشير الى قاعدة نظرية واسعة ، والحقيقة أن أول كتاب بالانجليزية تحت أسم علم الاجتماع الدينى كان لفاح J. Wach وفيه يلاحظ القارئ بوضوح تأثيره بالدراسات الانثروبولوجية ، ورغم محاولته تطوير بعض المفاهيم السوسيولوجية الا أنه ما زال متأثرا أيضا بمنظوره اللاهوتى . كذلك فان الاعمال الاخرى التى ظهرت لعلماء الاجتماع من أمثال Williams and Davis ، ونوتجهم وبارسونز ، نلاحظ فيها أن كلا من هؤلاء حاول تطوير علم اجتماع دينى مستقل عن الانثروبولوجيا الا أن البيانات الانثروبولوجية قد أخذت باعتبارها أدلة فضلا عن أن هناك اعتمادا مباشرا على أعمال دور كيم وغيره (١٠) .

وقد أسهم الاستخدام الحديث للبيانات المستمدة من المجتمعات البدائية في تطوير علم اجتماع دينى كما يتضح من أعمال كل من وليم جودى William Goode وجاى سوانسون Guy Swanson . فقد حاول جودى في كتابه عن الدين بين البدائيين أن يحلل الطرق التى يتخلل عن طريقها الدين كل جوانب الحياة الاجتماعية في خمس مجتمعات بدائية . وعلى الرغم من اعتماد جودى على بيانات أنثروبولوجية الا أن عمله يدخل تحت اطار علم الاجتماع الدينى ، والنظريات التى استخدمت، استمدت أصلا من أعمال بارسونز وميرتون وغيره ودور كيم مع اشارات محدودة الى أعمال الانثروبولوجيين خاصة الوظيفيين . قد اعترف جودى

(10) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., P. 126.

بصعوبة استخدام نفس التحليل الذي استخدمه في دراسة الشعوب البدائية على الشعوب الحديثة . الا أنه يذهب الى أنه بالاضافة الى أهمية تطوير علم اجتماع ديني للشعوب البدائية ، فان هناك امكانية تطوير مفاهيم من خلال دراسة الشعوب البدائية والتي يتم اختبارها بتطبيقها الواسع على مجتمعات أخرى^(١١) . وقد استخدم سوانسون في دراسته عن أصل الاعتقادات البدائية المعلومات المتاحة عن الدين من خمسين مجتمعا لشرح سؤال محدد عما اذا كان الاعتقاد في الله والعالم فوق الطبيعي في تلك المجتمعات له علاقة بالجوانب المختلفة للبناء الاجتماعي ؟ ولعل النتيجة التي انتهى اليها هي أن التوحيد يوجد في المجتمعات التي تتميز بثلاث مستويات من الجماعة المستقلة والمسيطرة (الاسرة ، والعشيرة ، والقبيلة) والتي تتمتع كل منها بمجالات متميزة للقوة^(١٢) .

ويتميز علم الاجتماع في ألمانيا بتأثره بماكس فيبر ودراساته ، وفي فرنسا فان أعمال موسى Mauss وهالفاكس Halbwachs وآخرين تشير الى تأثرهم بفكر دور كيم والبيانات المستمدة من الشعوب البدائية ولعل أعمال لابراس Le bras تشير الى تأثير الاتجاه الديموجرافي وعلم الاجتماع الحضري على علم الاجتماع الديني . ومع تبني الوظيفة عند لابراس ، الا أنه يلاحظ بضاؤل تأثير الانثروبولوجيا على أعماله . وحديثا حاول ينجر أن يقيم علم اجتماع ديني معتمدا على أعمال فيبر وترولتش ودور كيم الا أنه على الرغم من ذلك فقد تأثر بالانثروبولوجيا خاصة

(١١) انظر :

Goode W., J., *Religion Among the Primitives*. N. Y. : The Free Press, 1951.

(١٢) انظر ايضا :

Yinger, J. M., *Religion, Society and Individual op. cit.*,

أعمال بتلود لانج Lang ومالينوفسكى، ولوى Lowie وورادن Radin وهويل Howeels وآخرين^(١٣) . كذلك فان هويلت أشار الى تأثيره الشديد بالدراسات الانثروبولوجية^(١٤) على أية حال ، فان الاعمال الرئيسية في علم الاجتماع الدينى مثل أعمال Benson^(١٥) ، Moberg^(١٦) ، Vernon^(١٧) وآخرين تشير الى تضائل الاعتماد على البيانات والمفاهيم الانثروبولوجية لدرجة كبيرة .

وفي ختام مناقشتنا لتأثير الانثروبولوجيا على علم الاجتماع الدينى ، يمكننا أيضا الإشارة الى تأثير نظريات فرويد على الدين وذلك من خلال علاقتها بالانثروبولوجيا وعلم الاجتماع ، فكما أشرنا فان نظرية فرويد عن الطوطمية تعتبر بمثابة فرض أنثروبولوجى غير قابل للاختبار ، الا أنها تتضمن نظرية وظيفية عن الدين . فالدين ينبع أساسا من شعائر الانسان ومتطلبات العداءة غير المتاحة والرغبة فى الحياة الابدية . هذا الاتجاه الوظيفى فسر كل من يونج Jung وفروم Fromm ، فقد كان فروم واعيا بماهية الوضع السوسيوثقافى أكثر من فرويد ويونج ،

(١٣) أنظر :

Swanson Guy, E., *The birth of The Gods : The Origin of Primitive Beliefs*. Michigan : University of Michigan Press, 1960.

(14) Hault T. F., *The Sociology of Religion*. New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc. 1958.

(15) Benson, P., H., *Religion in Contemporary Culture* New York : Harper & Brothers, 1960. ,

(16) Moberg, D., O., *The Church as a Social Institution* op. cit.,

(17) Vernon, G., M., *Sociology of Religion*. New York : McGraw-Hill, 1962.

ورغم أن نظريته لا تحتوى على اتجاه وظيفى واضح ، إلا أن أعماله تشير الى معرفته المكثفة بالبيانات الانثروبولوجية • ولكن يبقى تساؤل عن الكيفية التى إنتقلت بها التفسيرات الفرويدية المستمدة من الانثروبولوجيا وأثرت فى علم الاجتماع الدينى ، والحق أن التأثير هنا محدود للغاية ، وعلى مستوى البحث والمؤلفات • ولعل بارسونز وينجر من بين الذين تأثروا بنظريات علم النفس وجعلوا من جانب الشخصية عاملا أساسيا فى تكوين نظرية متكاملة عن الدين (١٨) •

د (خاتمة :

على أية حال ، يمكننا أن نوجز تأثير علم الاجتماع الدينى بالانثروبولوجيا على النحو التالى :

١ — بالنسبة لفيبر وترولتش كان تأثير الانثروبولوجيا قليلا أو منعدما •

٢ — بالنسبة للدراسات الامريكية عن المجتمع المحلى والايكولوجى (مثل دراسة Paul Douglass عن الكنائس فى المدينة وليند Lynd فى بحثه عن Middletwon) فهناك بعض الاشارات الى المنهج الانثروبولوجى ولكننا لا نجد استخداما واضحا له • •

٣ — بالنسبة للماركسية والفكر المعارض لها فان المشكلة الرئيسية هى معرفة علاقة الدين بالاهتمامات الاخرى والتغير الاجتماعى ، ولهذا لا نجد تأثرا بالانثروبولوجيا •

٤ — نجد تأثيرا للمدرسة التطورية فى الانثروبولوجيا على بعض

(18) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*, op. cit. P. 128.

الاعمال السوسولوجية العامة ولكنه تأثير محدود في الاعمال التخصصية
في مجال علم الاجتماع الدينى .

٥ - الوظيفية ، رغم التعديلات التى أدخلت عليها الا أنها تشكل
تأثيرا حيويا على نظريات علم الاجتماع الدينى .

٦ - الفرويدية ، تأثيرها يكاد يكون ضئيلا الا على بعض العلماء
الذين يعطون مكانا للشخصية كإطار مرجعى للتحليل^(١٩) .

ويجب الإشارة هنا الى أن أعمال الانثروبولوجيين الثقافيين فى أمريكا
لم يكن لها تأثيرا مباشرا على علم الاجتماع الدينى ، ولا يرجع هذا الى
اهمالهم للدين أو لعدم رغبة علماء الاجتماع استخدام البيانات
الانثروبولوجية ، وإنما مرجعه ، كما يلاحظ ينجر : الى أن المدخل الثقافى
التارىخى بافتقاده الى النظرية وتركيزه على الجوانب المميزة لكل ثقافة
ومحاولة تطويره مقولات عامة عن البيانات التى تم ملاحظتها ، كل هذا
جعل من الصعب على علماء الاجتماع استخدام هذه البيانات فى علم
الاجتماع الدينى^(٢٠) .

على أية حال، فإن عالم الاجتماع ليس مطالب الا بالاستخدام المحدود
للبيانات المقارنة من مجال الانثروبولوجيا وذلك من أجل اختبار الفروض
الخاصة بالدين ، ولو أنه تجنب المخاطر المتعلقة بالمنهج وكان واعيا بمجال
البيانات المتاحة ، فإنه - عالم الاجتماع الدينى - يستطيع بسهولة أن
يستخدم بكثافة البيانات الانثروبولوجية فى أغراض التحليل والتفسير .

(19) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion. op cit.*,
P. 130.

(20) *Ibid.* P. 130.

صفوة القول : أن الانثروبولوجيا قد أثرت في علم الاجتماع بطريقة مباشرة ولكنها هامة . فقد احتفظت الانثروبولوجيا بالاهتمام الحيوى بالدين كعامل أساسى فى حياة الانسان وحاربت النزعات الذاتية مؤكدة على التسجيل الموضوعى للبيانات عن كل المجتمعات . كما أنها - الانثروبولوجيا - قد طورت امكانيات المدخل المقارن فى دراسة الدين . كذلك فان للانثروبولوجيا الفضل فى تأثيرها المستمر فى عالم الاجتماع اذ جعلته يرى الثقافات محل الدراسة باعتبارها كلا واحدا وليست أجزاءا غير مترابطة . وبدون هذا المدخل يصبح وجود علم اجتماع دينى مناسب أمرا مستحيلا (٢١) .

(21) - Yinger, J. M., *Sociology Looks at Religion* op. cit., P. 130.

٦ - خاتمة : الدين وحالة الانسانية :

يتضح من المناقشات السابقة ، أن تعريفا واحدا للدين غير كاف لارضاء كل الباحثين أو للتعبير الكامل عن الظاهرة الدينية في عمومها . وقد يرجع هذا الى أن التنوع الهائل للدين يدعو الى الوصف أكثر من التحديد أو التعريف . فالظاهرة الدينية تستعصى على محاولات التجربة العلمية . أكثر من هذا فإن الدين مرتبط بمحاولات الانسان للتوصل الى « المعنى » سواء داخل نفسه أو في العالم المحيط به . هذه المحاولة ، للتوصل الى المعنى ، هي التي أدت الى ظهور انتاج الخيال الانساني ، كما أنها استخدمت لتبرير قسوة الانسان على أخيه الانسان . ورغم انشغال الدين بحقيقة العالم غير المرئي يهتم الدين أيضا بالمشاكل اليومية في تفاصيلها . فقد استخدم الدين لانارة الطريق في عالم المجهول ، وظهرت المثاليات باسم الدين ، ومع هذا فقد استخدم الدين أيضا لتقييد الناس بالعادات والتقاليد البالية^(١) .

ولا شك أن العبادة عامة ، والمشاركة في الرموز الدينية قد وجدت الجماعات الانسانية وشدتها بأقوى روابط عرفها الانسان ، ومع هذا فإن الاختلافات الدينية هي التي أدت الى تدمير بعض الجماعات الانسانية . وقد بجلت العبادة الدينية ، وعبر عنها في كل الفنون ، ولكنها ازدهرت أيضا تحت الظروف الصعبة والمدمرة . والدين هو الذي أمد الانسان بالرموز ليعبر عما يصعب التعبير عنه ومع هذا فإن جوهر التجربة الدينية يتسم بالطابع الانعزالي . والتفكير في الله قد يستخدم لتشجيع

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 8 - 13.

الإنسان مع أقرانه في مصيرهم المشترك أو يساعدهم على مواجهة المشاكل التي تعترضهم في الحياة .

ويبدو التناقض ، ولو ظاهريا ، في جوهر الدين ، طالما أن الناس يحاولون التعمق في أسرار الأشياء . فانهم يحاولون فهم كثير من الأمور الخاصة بهذا العالم وبأنفسهم مثل مشاكل الخير والشر والحب والكراهية والعبادة والالحاد والاله والشيطان الخ .

ولكن ماذا يعنى كل هذا للباحث في علم الاجتماع الدينى ؟ فعلى الرغم من اهتمام عالم الاجتماع الدينى بالجانب السلوكى من الدين فهو مطالب بالنظر الى الدين كتجربة كلية . وبنيت المناقشات السابقة على أن قاعدة الدين في المجتمع الانسانى شيء مركب مثل ظروف وحالات الانسانية نفسها ، وأن طبيعة الدين لا يمكن فهمها الا في علاقتها بالحالة الكلية للإنسان .

والخلاصة ، على أى حال ، أن الدين والتدين من الناحية السوسيولوجية أو الانثروبولوجية ، هو نتاج الثقافة ونتاج فاعلية الإنسان كمخلوق ثقافى ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار الدين أداة ثقافية عن طريقها يستطيع الإنسان أن يكيف نفسه مع بيئته الكلية التى تشمل أقرانه والعالم الطبيعى المحيط به والاحساسات التى قد يشعر بأنها تتسامى بكل هذا .

الفصل الخامس

الدين وأشكال المجتمعات

الدين وأشكال المجتمعات

١- تمهيد: الجوانب البنائية والوظيفية للدين •

٢- الدين وأشكال المجتمعات

أ (النموذج الأول : المجتمعات البدائية وسيادة القيم الدينية •

١ - نسق الاعتقاد •

٢ - أنساق الفعل الديني •

٣ - التنظيم الديني •

٤ - وظائف الدين •

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائي الوظيفي •

ب (النموذج الثاني : المجتمعات قبل الصناعية المتغيرة وسيادة :
القيم التقليدية •

١ - أنساق الاعتقاد •

٢ - نسق الفعل الديني •

٣ - التنظيم الديني •

٤ - وظائف الدين •

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائي الوظيفي •

ج (النموذج الثالث : المجتمعات الصناعية الحديثة والقيم العلمانية

١ - نسق الرموز الدينية •

٢ - أنساق الفعل الديني •

٣ - التنظيم الديني •

٤ - وظائف الدين •

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائي الوظيفي •

٣ - خاتمة : التداخل القائم بين هذه النماذج في مجتمعات العالم الحديث

١ - تمهيد :

• الجونب البنائية والوظيفية للدين •

ينظر علماء الاجتماع الى الدين من خلال اتجاهين أساسيين يكمل كلاهما الآخر ، الاتجاه الاول ، ويهتم فيه العلماء بفحص البناء Structure والتركيز على الاجزاء المكونة وارتباطها • وكما سبق الإشارة ، فإن العلماء الذين يهتمون بدراسة بناء الدين تفقوا على أن هناك ثلاثة أنساق متداخلة ، هي التي تشكل هذا البناء وهي :

أ (النسق الفكري أو الاعتقادي)

Intellectual system or system of beliefs

ب (نسق الفعل أو الشعائر والطقوس

Action system or system of rites and ceremonies

ج (النسق المجتمعي أو نسق التفاعل الاجتماعي

Communal or Social interaction system

وهناك ملاحظة جديرة بالاعتبار وهي أن النسقين الاول والثاني لهما بالضرورة طبيعة رمزية ، كما أن محتوى هذا الانساق الثلاثة يتنوع داخل حدود واسعة •

أما الاتجاه الثاني ، يهتم فيه الباحثون بوظائف Functions اندين ، أعنى ، ماذا يفعل الدين لاستمرار وبناء المجتمعات والجماعات الانسانية ، ويطلق على الذين يتبنون هذا الاتجاه سواء من علماء الاجتماع أو الانثروبولوجيا اسم الوظيفيون Functionalist ، ولا

يمكن تصور هذا المدخل الذي يساعد على فهم الدين كظاهرة اجتماعية دون ارتباطه بمفهوم « البناء » . وهذا ما جعل بارسونز T. Parsons يذهب الى أن أفضل اسم يطلق على هذا المدخل هو البنائية الوظيفية Structural Functionalist (١) .

ولقد تعرضت البنائية الوظيفية الى كثير من الانتقادات ، وذلك كما سوف نشر فيما بعد ، راجع الى اما عدم فهم النقاد لكل متضمنات البنائية أو الوظيفية أو بسبب الادعاءات المبالغ فيها من المعضدين لها (٢) . ويمكن القول هنا ، أن المناقشات التي دارت حول الوظائف الاجتماعية للدين ليست لها أهمية كبرى ، وذلك من منطلق أن الوظائف الاجتماعية للدين يجب ألا تتناقش في فراغ تاريخي ، بمعنى أن الشكل والوظيفة الاجتماعية للدين مرتبطان بفهم شكل هذا المجتمع وتطوره التاريخي . فدراسة الدين من خلال المحتوى التاريخي يساعدنا اذن على رؤية وظائف الدين اما على أنها عوامل مساعدة لتماسك المجتمع أو عوامل مثيرة للصراع وذلك تحت تأثير الدين كاتجاه محافظ أو اتجاه ثوري وهكذا .

وطالما أن نموذج المجتمع يؤثر على تفسير الوظائف الدينية فسوف نحاول في هذا الفصل أن نقدم ثلاثة نماذج رئيسية لانواع المجتمعات ودور الدين والانظمة الدينية في كل منها . وبطبيعة الحال فان الجوانب البنائية والوظيفية للدين — مثل خصائص نسق الرموز الدينية ، ونوع الفعل الشعائري ، وشكل التنظيم الديني — كل هذا لا بد وأن يتكيف

(١) أنظر :

Parsons, T., *The Social System*. Glencoe, Ill. : Free Press, 1951, PP. 19-22.

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 30-31.

ويتعدل مع التغيرات التي تحدث في المجتمع ككل . كذلك يجب أن يكون واضداً أن الدين بالرغم من أنه يغير المجتمع إلا أنه هو نفسه يتغير ويتشكل بشكل المجتمع أو بعبارة أخرى ، فإن الدين والمجتمع يدخلان في علاقة تفاعل مستمرة ويغير كل منهما الآخر .

ونحن في محاولتنا لاستخدام « النماذج » لتصنيف المجتمعات ، نقرر بادئ ذي بدء أنه من الصعوبة بمكان أن نصف كل مجتمع انساني على حدة . كذلك لا يمكن أن نبين الاختلافات الدقيقة بين هذه النماذج المقترحة ، ولهذا فإن استخدام النماذج المجتمعية Societal models يفيد في المساعدة على مقارنة الخصائص الرئيسية للمجتمعات محل الدراسة . وجدير بالذكر هنا ، أنه في كل نموذج نجد بعض السمات الخاصة قد تم التأكيد عليها وذلك من أجل إبراز ملامح هذا النموذج .

على أية حال ، هناك ثلاثة نماذج رئيسية للمجتمع والتي تختلف وظائف الدين باختلافها . النموذج الاول من المجتمع ، هو الذي تكون فيه القيم الدينية هي السائدة أو المسيطرة ، والنموذج الثاني من المجتمع ، هو الذي يحتوى القيم الدينية والقيم العلمانية ، وأخيراً فإن النموذج الثالث من المجتمع ، هو الذي تسيطر عليه القيم العلمانية . وبالرغم من أن هذه النماذج الثلاثة لا تمثل مراحل حتمية في التطور التاريخي لاي مجتمع ، إلا أنه يمكن القول بأن المجتمعات الانسانية قد مرت بطريقة أو بأخرى بهذه المراحل أو بمراحل شبيهة بها . والحقيقة فقد وجدت هذه النماذج أو نظائرها في الماضي وربما توجد الآن في عالمنا المتغير . ومناقشتنا لهذه النماذج سوف تقتصر في إبراز كيفية ارتباط السمات النظامية لهذه المجتمعات مع بناء ووظائف النسق الديني الموجود في كل منها .

٢ - الدين وأشكال المجتمعات :

١ (النموذج الاول : المجتمعات البدائية وسيادة القيم الدينية :

يمثل هذا النموذج المجتمعات الصغيرة المنعزلة والبدائية ، والتي تتميز بقدر بسيط من التطور التكنولوجي وتقسيم العمل ، وتقسيم واضح للطبقات الاجتماعية . وتعتبر الأسرة في هذه المجتمعات من أهم الانظمة ، وكذلك فان التنظيمات المتخصصة للحكومة والحياة الاقتصادية ، تعتبر غير متطورة ، هذا فضلا عن سير معدل التغير الاجتماعى بطريقة بطيئة .

١ - نسق الاعتقاد :

في هذه المجتمعات لا يمكن التمييز في نسق الاعتقاد بين الافكار والاعتقادات والاساطير فهي مندمجة بعضها في البعض الآخر . بمعنى أن الناس في هذه المجتمعات لا يستطيعون تمييز موضوعات التقديس الدينى منفصلة أو بعيدة عن أنفسهم . فالرموز الدينية هي بوجه عام مجموعة من الاشكال الاسطورية مثل أسلاف القبائل أو الابضال الذين يرمز اليهم برموز مختلفة . كذلك نجد أن الفرد والمجتمع يرتبطان في علاقة كونية الهية - طبيعية .

٢ - إنساق الفعل الدينى :

وهي موجه عام لتحقيق التماثل بين جماعة المؤمنين Worshiping group وبين الشيء المعبود . ففي حالة الاحتفال بالطوطم Totem . والذي غالبا ما يكون حيوان يرمز به للقبيلة يتم قتل الطوطم والمشاركة في أكله . نجد في هذا الاحتفال مثالا واضحا في المشاركة الاسطورية ، التي هي

الهدف العام من السلوك الدينى لتحقيق وحدة القبيلة وتمائلها مع صفات
الأنطوظم .

٣ - التنظيم الدينى :

وهو غير موجود ، أو بمعنى أصح ، ليس له وجودا مستقلا عن
التنظيم الكلى للمجتمع . فكل عنصر فى المجتمع هو عضو فى المجتمع هو
عضو فى دين الجماعة . فالتنظيم الدينى لا يتميز بكونه نظام مستقل
ولكنه يمثل جانبا من الأنشطة الكلية للجماعة . فالدين متغلغل فى الأنشطة
الآخري للجماعة مثل الاقتصاد والسياسة والأسرة والترفيه . وقد لاحظ
مالينوفسكى ، على سبيل المثال ، أن سكان جزر تروبريانند Trobriand
فى بنائهم لأكوأخهم وفلاحة الأرض إنما يقومون بجزء من شعائرهم
الدينية والاسطورية التى ارتبطت بهذه الأعمال^(١) .

٤ - وظائف الدين :

فى مثل هذا النوع من المجتمعات نجد أن وظائف الدين ودوره فى
الجماعة يتميزون بالوضوح . وطالما أن هذا المجتمع يتميز بصغره وأن
كل العادات المتوارثة معروفة لكل أعضائه ، فمن الطبيعى أن يكون الدين
أثرا واضحا على نسق القيمة فى هذا المجتمع . ويعمل الدين أيضا ، وهو
فى كثير من الأحيان يمتزج بالسحر ، كوسيلة هامة فى معالجة مواقف
الضغط . أكثر من هذا فى مثل هذا المجتمع ، وحيث تكون الانظمة
الآخري فى حالة تخلف أو عدم وجود يكون الدين بمثابة الأساس لتكامل
وتماسك المجتمع ككل . وغالبا ما تتميز القيم الدينية فى هذا النموذج

(1) Malinowski, B., *Magic, Science and Religion*. op. cit.,
PP. 27-28.

بالاتجاه المحافظ وتمنع أى نوع من التغيير الاجتماعى ، ولهذا تمثل التقاليد قوة كبرى فى السيطرة على الفرد والمجتمع . كما أن عدم وجود تيار معارض ، بسبب انتشار الدين فى كل جوانب الحياة الاجتماعية ، يجعل الدين عاملاً مؤثراً فى ثبات وتماسك هذه المجتمعات . ونتيجة لذلك فإن الحياة فى هذه المجتمعات البدائية تعنى قلة فاعلية الدين فى أحداث التغيير الاجتماعى .

وبالنسبة للفرد ، فالدين له تأثيره الواضح فى عملية التشيئة الاجتماعية برمتها والتي تتميز بارتباطها بالشعائر الدينية عند الولادة والبلوغ والزواج وكل المناسبات المرتبطة بدورة الحياة . ويرتبط تنظيم الشخصية بالقيم الدينية ، بمعنى أن النمو الفردى مقروك للأسرة والمجتمع . وفى غياب امكانية نماذج شخصية منافسة ، خاصة النماذج العلمانية ، فإن الدين بدون منازع يكون تكاملياً لأنماط الشخصية فى هذا النوع من المجتمعات^(٢) .

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى :

تظهر فائدة التحليل البنائى الوظيفى فى حالة النموذج الأول للمجتمعات . فنحن هنا أمام مجتمعات تتميز بالعزلة وهى بطريقة أو بأخرى تمثل كليات مكتفية بذاتها أو أنساق مغلقة . وطالما أن الأعضاء فى مثل هذا النوع من المجتمعات يعيشون على مستوى الضروريات فإن معظم الأنظمة القائمة قد تطورت لتقابل مثل هذا النوع من الحاجات . ولا

(٢) أنظر :

(A) Riesman, D., et. al. *The Lonely Crowd*. New Haven : Yale University Press, 1950.

(B) Nottingham, *op. cit.*, PP. 33-35.

تشك أن الضرورة الوظيفية للدين أقل وضوحا من الحاجة الى الانظمة الاسرية والاقتصادية . ولكن معظم أصحاب المدخل البنائى الوظيفى غالبا ما يؤكدون أن الدين وأنظمته فى مجتمعات النموذج الاول أساس للضبط الاجتماعى ، وما يدعم هذا الاعتقاد أن فى مثل هذا النوع من المجتمعات غالبا ما نجد شكلا واضحا لبعض الهيئات القائمة على الضبط الاجتماعى مثل الحكومة أو القانون . ومن ثم فان وظيفة الضبط الاجتماعى للدين يمكن قبولها على أنها ايجابية وضرورية .

وليس من المفترض ، على أية حال ، أن كل الذين اهتموا بدراسة النموذج الاول من المجتمعات كانوا على اتفاق مع ما ذهب اليه دور كيم فى تأكيده على وظائف الدين . فمالينوفسكى : على سبيل المثال ، على الرغم من أنه يتفق مع دور كيم فى تأكيده على الاسهام الايجابى للدين فى المجتمعات البسيطة ، الا أنه أخذ على دور كيم عدم بيانه امكانية حدوث تجديد دينى فى مثل هذا النوع من المجتمعات ، والدور الذى يلعبه رجل الدين المتخصص فى احداث التغير الدينى . وقد أكد مالينوفسكى أكثر من دور كيم ، على وظائف الدين فى تخفيف التوترات والضغط التى تقع على أفراد المجتمع كأفراد أو كجماعة وفى توجيه الانتباه لوظائفه المؤيدة والمتوازنة حتى التى لها طابع المحافظة والتكامل⁽³⁾ . أكثر من هذا فان كثيرا من الذين درسوا المجتمعات البسيطة يميلون الى تأكيد التنوع الهائل بين هذه المجتمعات فى الوظائف التى تقوم بها الاديان ، ومن ثم فان كل التعميمات التى ذهب اليها كل من دور كيم ومالينوفسكى تعد بالنسبة لهؤلاء الباحثين أكثر عمومية⁽⁴⁾ .

(3) Malinowski, B., *op. cit.*, PP. 29-37.

(4) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 65-66.

ب (النموذج الثانى : المجتمعات قبل الصناعية المتغيرة وسيادة القيم التقليدية :

يستخدم هذا النموذج للإشارة الى المجتمعات الأقل انعزالية ، ويسير التغير فيها بمعدلات سريعة خاصة فى مجالات السكان والتقدم التكنولوجى . كذلك تتميز هذه المجتمعات بتقسيم واضح للعمل وفروق واضحة للطبقات الاجتماعية ودرجات متفاوتة من التعلم . وتعد الزراعة والصناعات اليدوية بمثابة الأساس الأول للاقتصاد القروى مع وجود بعض المراكز التجارية الحضرية . وتتميز النظم الخاصة بالحكومة والحياة الاقتصادية بالتخصص والتميز . وبالرغم من وجود تداخل بين الأنشطة الحكومية والاقتصادية والدينية والعائلية والترفيهية ، إلا أنه يمكن التمييز بوضوح بين ذهاب الناس فى هذا النموذج من المجتمعات الى العمل أو الى اللعب أو الذهاب الى دور العبادة عن سلوك الأفراد وواجباتهم فى النموذج الأول والذي يصعب التمييز فيه بين ما هو دينى عن غيره من الأنشطة . ونجد أمثلة للنموذج الثانى من المجتمعات ، فى المجتمعات التى توجد بها الأديان التاريخية الكبرى مثل البوذية ، اليهودية ، المسيحية والإسلام⁽⁵⁾ .

١ - نسق الاعتقاد :

تتميز الانساق الفكرية والرمزية فى هذه الأديان التاريخية بالاختلاف الكبير فيما بينها ، إلا أنها تشترك جميعاً فى التأكيد على التسامى Transcendentalism . وهذا ما يميزها عن أديان النموذج الأول من المجتمعات . والانساق الرمزية فى هذا النموذج تتميز « بالثنائية » حيث نجد التأكيد على المفارقة بين الحياة فى هذا العالم والحياة فى العالم

(5) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 66-67.

الآخر والذي يفسر بأنه الحياة الحقيقية ونهاية الانسان وخلاصه ، ولهذا
فدخول هذا العالم - سواء كان السماء أو التتوير أو الراحة - هو
المسعى الاساسى للدين .

٢ - نسق الفعل الدينى :

فى هذه المجتمعات يدور حول الفعل الضرورى للتوصل الى الخلاص .
ولهذا فان السلوك الدينى الذى قد يؤدى الى الخلاص هو السلوك
المتطلب من كل كائن انسانى ، فلم يعد الانسان نفسه فى هذا النموذج فرد
فى قبيلة معينة أو المتعصب لاله معين ، ولكنه أصبح خردا بالمعنى العام ،
أى كائن انسانى قادر على الخلاص . وينظر الى الانسان فى هذه الاديان
على أنه كائن يحتوى الكثير من النقائص فى طبيعته . ولهذا فالتوصل الى
الى الخلاص يعد أمرا صعبا يتطلب نظاما تهذيبيا معيناً وأنكاراً للذات .
ومن ثم فالانسان مطالب بانكار ذاته والتخلى عن مدييات هذا العالم
التي قد تقف حاجزا أمام وصوله الى هدفه النهائى وهو الخلاص
الآخرى . وباختصار فانه من الواضح أن الاديان التاريخية تميل الى
تقليل أهمية عالمنا المادى : ويعتبر الزهد asceticism والانسحاب
Withdrawal من شؤون الحياة من أهم الافعال الدينية وأكثرها تأثيرا .
وكما يشير فيير فان رفض هذا العالم والتخلى من قيمته قد يتخذ أشكالا
مختلفة ويتنوع فى درجته فى أديان مثل المسيحية والبوذية واليهودية
والاسلام فهذه الاديان اما أنها نصت منذ البداية على رفض العالم
الدنيوى أو مرت بشكل أو بآخر بهذا الاتجاه الراضى لعالمنا الدنيوى
خلال فترات تاريخية . ولعل البوذية والمسيحية من أكثر الاديان قبولا
لهذا الاتجاه ، بينما تتخذ اليهودية والاسلام اتجاها مغايرا .

٣ - التنظيم الدينى :

يتمثل فى نوعين عامين : الاول تنظيم للمصفوة الدينية يحتوى المثال

الدينى ، والآخر تنظيم أقل فى الدرجة والشمول من النوع الاول وهو خاص بالشعب الذى عن طريق الضرورة أو الاختيار يظل منعزلاً فى الشؤون الدنيوية وبالرغم من أن التنظيم الدينى ككل يحتوى طبقة رجال الدين والعامه ؛ الا أن هناك تنظيمًا هرميًا ، له الطابع الرسمى الخاص بالأشخاص المتخصصين فى الدين^(٦) .

٤ - وظائف الدين :

تعد فى النموذج الثانى لانواع المجتمعات أكثر تعقيدا وتناقضا بالمقارنة بالنموذج الاول . فعلى الرغم من أن الدين فى النموذج الثانى ما زال يعطى معنى وتماسكا لنسق القيم فى المجتمع ، الا أن الدين يقوم أيضا بوظائف هامة أخرى ، وهى إثارة الصراع المجتمعى داخل هذه المجتمعات أو بينها . ففى هذا النموذج وبالرغم من التطابق فى بعض الحالات بين الاشكال الدينية والاشكال العلمانية ، الا أنهما يختلفان بوضوح كلاهما عن الآخر . أكثر من هذا ، فإن ظهور النظام الحكومى وتطوره بانتظام ، أصبح البديل للنشط للتنظيم الدينى (الكنيسة) وأسبابا للتماسك والتكامل والثبات فى المجتمع . ومن ثم فإن امكانية التصادم الداخلى للتنظيم (خاصة النظام الدينى مع الانظمة الاخرى) أمر محتمل الوقوع . فصرع المصالح بين التنظيم الدينى والسياسى يكون واقعا خاصة فى المراحل المتأخرة من التطور عندما ينمى كل تنظيم بناءه الهرمى وفلسفته التى تتطلب الولاء من الافراد الاعضاء . ومما

(٦) انظر :

Weber, M., "Religious Rejections of the World and their Directions", in *From Max Weber : Essays in Sociology*. Trans. and ed. by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York : Oxford University Press, 1958. PP. 323-359.

يزيد من تعقيد صراع المصالح أن التنظيمات الدينية قد تهتم بأمور دنيوية بحته مثل اقامة المباني والاراضي والمال والمشاركة في الادوار السياسية ولا شك أن هذا الصراع قد يؤدي الى صراع ديني - سياسي .

ويبين تاريخ مجتمعات النموذج الثاني كيف أن هذه المجتمعات بأكملها قد وقعت في صراع بسبب المنافسات الدينية . فمجتمعات النموذج الثالث من النوع التوسعي ، ومن ثم فإن ارتباط التنظيم الديني مع بناء القوة السياسي يعطينا موقفا يبين كيف أن محاولة نشر الدين مدمجة مع جهود نشر السيطرة السياسية . ففي العصور الوسطى على سبيل المثال نجد أن الدافع التبشيري لكل من الاسلام والمسيحية كانت له جوانب من الفضال السياسي من أجل امبراطورية بين حضارتين كبيرتين . هذه التصادمات السياسية - الدينية يمكن النظر اليها على أنها عاملا تكامليا طالما أنها تساعد المجتمعات المعنية في اتحادها . فالحروب الصليبية Crusades قد ينظر من هذا المنطلق على أنها ساعدت على تكامل العالم المسيحي ، ولكن بالنسبة للصراع الدموي الذي حدث بين الاسلام والمسيحية فإن الحروب الصليبية تعد مثالا لكيفية استخدام الدين كعامل مدمر (٧) .

على أية حال ، فإن الدين في النموذج الثاني ، ليس فقط عامل من عوامل الفرقة ولكنه أيضا له دورا خلاقا وتجديديا اذا ما قورن بالنموذج الاول ، فالدين هنا ليس مجرد شعائر أو عادات ضمنية ، ولكنه يشكل الى حد كبير نسقا حيويًا للسلوك المقبول ، فالدين في هذه المجتمعات ليس

(٧) انظر :

Toynbee, A., *The World and the west*. New York : Oxford University Press, 1958. PP. 323-359.

تطبيقاً محلياً ولكنه يميل الى أن يكون عالمياً ، فضلاً عن أن الدين يتضمن
قيماً أخلاقية تعد في مكانة أسمى من المقاييس اليومية للحياة الاجتماعية
المعاصرة .

وعندما تصبح هذه المجتمعات أكثر تعقيداً ، فإن الطبقات التي كانت
في الفترة السابقة مهيمنة تخضع الآن لتحدي الطبقات الصاعدة والتي
تمثل نظاماً اقتصادياً وسياسياً جديداً ، ويحدث مع هذا في الوقت نفسه
تغيراً أساسياً في شكل الأخلاق الدينية ، وتعد التجديدات الأخلاقية
بمثابة عوامل هامة في أحداث التحول الاجتماعي والاقتصادي كما أوضح
ماكس فيبر Weber . وهذه التجديدات قد تكون على المدى القصير
عوامل مؤدية الى التفكك ، ولكنها على المدى البعيد تساعد على
تكامل هذه الأنواع المختلفة من المجتمعات وبالرغم من التركيز هنا على
دور الدين كعامل يساعد على التجديدات أو الاثارة ، فإن هناك وظيفة
أساسية للدين ، لا زال يقوم بها في النموذج الثاني من المجتمعات ، وهي
حماية وحفظ القيم التقليدية من النسيان ، فامتزاج الدين بالتراث
الاجتماعي تجاه ما زال قائماً في هذه المجتمعات .

أما بالنسبة للفرد ، فالقيم الدينية في هذه المجتمعات تظل الأساس
أو المركز الذي ينبع منه تكامل سلوك الشخص وتصوره لذاته . والحقيقة
أن معظم أعضاء المجتمع في هذا النموذج هم أيضاً أعضاء في التنظيم
الديني المسيطر ، والذي يتحكم بطريقة أو بأخرى في نظام التعليم
والتربية ويقلل من حدة الصراعات الداخلية أو على الأقل من احتمال قيام
صراعات على أسس دينية . وبالإضافة الى ذلك فإن الجزاء المقدس الذي
يعطيه الدين لنسق المراكز والاعمال في المجتمع ، يساعد الفرد على أن
يقبل مكانته ووضعه الاجتماعي دون أن يصاب بصراع داخلي مع نفسه .
وبمرور الوقت ومع تقدم التخصص في هذه المجتمعات وزيادة نسبة

التعليم والاحتكاك مع الثقافات فإن هذا ربما قد يشجع ظهور جماعات
الاحاد heresy والشك الدينى Skepticism .

وفي مناقشتنا للنموذج الثانى من المجتمعات ، فاننا يجب أن ننظر إليه
في ديناميته ، بمعنى أن عملية التغير المميزة لهذا النموذج تصبح واضحة
من خلال تطوره . هذا ويلاحظ أن التطورات الاقتصادية ليست هى
وحدها التى تلعب دورا فى كسر قاعدة العادات القديمة ، ولكن التطورات
الداخلية فى الدين نفسه أيضا ، وفى نسق اعتقاداته وممارساته ، وتنظيمه
الاجتماعى ، تساعد فى الوصول الى هذا التغير^(٨) .

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى :

ويمثل النموذج الثانى من المجتمعات موقفا أكثر صعوبة للتحليل
البنائى الوظيفى . فهذه المجتمعات ، كما أشرنا ، تتميز بالاتساع
والتعقيد ، ومفتوحة للتأثيرات الخارجية ، ومن ثم فهى موضوع للتغير
المستمر أكثر من أنماط المجتمعات من النموذج الاول . والبناء النظامى
لمثل هذه المجتمعات يتميز بالاحكام والتخصص وبالرغم من أن الدين
له بناء نظامى متخصص ، الا أن الانظمة الخاصة بالحكومة والسنن لها
كيان مستقل وواضح وهام فى عذه المجتمعات . أكثر من هذا فإن هذه
الانظمة الخاصة بالحكومة والقانون قد تقوم ببعض الوظائف التى كانت
منوطة بالدين فى النموذج الاول للمجتمعات . وتبدو هنا أهمية مفهوم
الوظائف البديلة فى التحليل البنائى الوظيفى فى النموذج الثانى
للمجتمعات . ولهذا فمن الصعوبة بمكان أن نحدد الأهمية النسبية للدور
الذى يلعبها كل من الدين والحكومة فى اضافة الشرعية على الاعراف أو

(8) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP 35-40.

القيم طالما أن الحكومة نفسها تعتمد في شرعيتها على الدين في مثل هذه المجتمعات . وبنفس المنطق ، فإنه من الصعوبة أن نقيم الفاعلية النسبية للجزاءات الدينية والأحكام الشرعية في تأمين الاتفاق الأدنى الضروري حول المعايير المجتمعية .

أكثر من هذا فإنه لا يمكن الادعاء بأن الدين في النموذج الثاني للمجتمعات يؤثر على جميع أعضاء المجتمع بطريقة متساوية ففي النموذج الأول للمجتمعات هناك اختلافات فردية ، بطبيعة الحال ، بالنسبة لتأثير الدين . ولكن في النموذج الثاني للمجتمعات يؤكد البناء الهرمي للنظام الديني ، والتمييز بين رجل الدين والرجل العادي ، الاختلافات في درجة الاهتمام والاشتغال بالدين بين أعضاء المجتمع⁽⁹⁾ .

ونظرا لغياب الطرق العلمية المتطورة في النموذج الثاني للمجتمعات ، كما هو الحال في النموذج الأول للمجتمعات فإن هذا يعطى وظيفة كبرى للدين في المساعدة على التخفيف من مواقف الضغط خاصة ما يتعلق منها بالصحة والحصول على الطعام والأنواع المختلفة من الضغوط الفاجمة عن حالات التغير التي يتميز بها هذا النموذج من المجتمعات . ولذا غالبا ما يحدث الكثير من الصراعات الضخمة التي يكون لها علاقة بالدين ، ويميل معظم علماء الاجتماع إلى تأكيد الوظيفة السلبية للدين بالنسبة لهذه الصراعات .

وقد يلعب الدين في المجتمعات المركبة دورا مجددا في أحد جوانب البناء الاجتماعي ودورا محافظا في جانب آخر . هذه الأدوار المتعارضة التي يلعبها الدين ، قد تؤثر على المدى البعيد في أحداث نتائج ايجابية ،

(9) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 66-67.

اذ لاحظ ماكس فيبر أنه في الوقت الذي لعبت فيه الفرق البروتستانتية الكالفنية دورا تجديديا في ظهور الرأسمالية الحديثة فان بعض فروع من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية كانت تمر برد فعل محافظ . والخلاف ما زال قائما بين الباحثين حول ما اذ كانت الاديان المحافظة أو المجددة قد أدت وظائف ايجابية أو سلبية للمجتمع الاوروبى الغربى ، أو أن كلاهما قد لعب دورا ايجابيا . وباختصار يمكن القول أن الدين قد ينظر اليه تارة على أنه يؤدي وظائف تجديدية . وتشير اليزابيث نوتنجهام E. Nottingham الى أنه من الصعوبة لعالم الاجتماع أو المؤرخ أن يمحو انذاتية المتضمنة في التقييمات للنتائج السلبية أو الايجابية لوظائف الدين في المجتمع (١٠) .

وتظهر الحاجة أكثر الحاحا في النموذج الاول للمجتمعات الى الوظائف التفسيرية للدين فبينما نجد أن الاعضاء في النموذج الاول للمجتمعات غالبا ما يستطيعون وصف وتبرير الظلم الواقع في التنظيم الاجتماعى على أساس العادة أى « أنهم وجدوا هذا الظلم قائما منذ فترة طويلة هكذا » الا أن في المجتمعات المركبة نجد أن هناك أنساقا مقيدة للتفسير ، ويرجع ذلك أن تغير البناء الطبقي ، وظهور الحاجة الى تفسيرات جديدة للوجود الاجتماعى والمعنى الاخلاقى . وباختصار فانه في النموذج الثانى للمجتمعات نجد أن التحليل الوظيفى لدور الدين قد حدد في التركيز على تأثير الدين على بعض الانظمة في هذه المجتمعات . ولعل دراسات ماكس فيبر Weber عن تأثير الدين على التطور الاقتصادى من أهم الامثلة في هذا الاتجاه .

واللاحظ أن معظم الدراسات الكلاسيكية الخاصة بوظائف الدين

(10) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 68.

في النموذج الثاني للمجتمعات تهتم أساسا بالمجتمعات التاريخية مستخدمة البيانات التاريخية أو البيانات المقارنة . الا أن الدراسات الحديثة لم تظهر ميلا واضحا نحو تبني طريقة فيبر . فيما عدا روبرت بلا R. Bellah الذي حاول أن يقيم مثالة بين الدين التكنجاي Tokugawa Religion في فترة ما قبل التصنيع في اليابان والاخلاق البروتستانتية في خلق اتجاه نحو التصنيع والرأسمالية^(١١) .

وتؤكد اليزابث نونتجهام على الحاجة الى الدراسة السوسيولوجية لوظائف الدين في مجتمعات النموذج الثاني . فهذه المجتمعات ما زالت قائمة في الحاضر ، ومعظمها ان لم يكن كلها بلاد نامية في أفريقيا وآسيا ومتعطشة الى التحول من النموذج الثاني الى النموذج الثالث للمجتمعات ، وتحاول أن تلحق هذه المجتمعات بالعصرية ، ولكي يتم ذلك يجب أن يتم تصنيعها ، ولهذا فالحاجة قائمة أمام علماء الاجتماع لدراسة تأثير الاعتقادات الدينية التقليدية لهذه المجتمعات وتأثيراتها المختلفة على التنمية السياسية والاقتصادية^(١٢) .

ج (النموذج الثالث : المجتمعات الصناعية الحديثة وسيادة القيم العلمانية .

وعلى خلاف النموذجين السابقين والتي تعتمد معرفتنا بهما على البيانات الانثروبولوجية والتاريخية عن كل أجزاء العالم ، فإن النموذج

(١١) انظر :

(A) Bellah, R., N., *Tokugawa Religion : The Values of Pre-Industrial Japan*, Glencoe, III. : Free Press 1957.

(B), *Religion and progress in Modern Asia*. New York : Free Press, 1965.

(12) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 69.

الثالث قائم بصفة عامة على أساس الوضع الاجتماعي والثقافي في المجتمعات الغربية الحديثة^(١٣) . وتتميز هذه المجتمعات بدرجة عالية من الدينامية . فتأثير التكنولوجيا متزايد في كل جوانب الحياة . ولها تأثير في التكيفات مع العالم الطبيعي، مثل ما لها من التأثير في العلاقات الانسانية . فتأثير العلم والتكنولوجيا له نتائج هامة على الدين نفسه ، وهذا التأثير هو أحد الاسباب التي تفسر تعود أعضاء هذه المجتمعات على استخدام النظرة العامة التجريبية والعلمية في مجال المسائل الانسانية ، فهكذا يترأى مجال العلمانية باستمرار على حساب ما هو مقدس . وهذا الاتجاه العلمى يعطى وجوده على أساس أن الاعتقادات الدينية والممارسات محدودة في قطاعات صغيرة ومتنوعة من قطاعات الحياة في المجتمع وأعضائه .

ومما هو جدير بالذكر ، أنه من أجل مجاراة هذا الاتجاه العلماني ومن أجل الاحتفاظ بتأثيره ، شغلت الكنائس في تلك المجتمعات نفسها بالعديد من الأنشطة العلمانية . وعلى الرغم من جهود بعض الكنائس المنافسة للأنظمة العلمانية ، فإن هذا الاتجاه العلماني استمر في إحالة الدين الى أوقات وأزمنة محددة .

١ - نسق الرموز الدينية :

في هذا النموذج ، وبسبب هذه الاتجاهات العلمانية من ناحية والطبيعة التعددية في التنظيم الديني من ناحية أخرى ، أصبح من الصعب تحديده الى حد كبير . الحقيقة ، ليس هناك وجود لنسق عام مقبول للرؤية الدينية الى الدرجة التي تكون فيها التنظيمات الدينية

(١٣) نظرا لغلبة العلمانية على المجتمع الامريكى فاننا يمكن اعتبار ذلك المجتمع اقرب المجتمعات تمثيلا لهذا النموذج .

المتنوعة قادرة على فرض أنساقها الرمزية الرسمية والمصدق عليها من أعضائها ، مما يمكن معه القول بوجود تعدد في الانساق الرمزية المصاحبة . أكثر من هذا . فان كثيرا من الأفراد ، حتى الذين ينتمون الى تنظيمات دينية يشعرون بحرية تفسير الانساق الرمزية التقليدية المتوارثة من السلطة الدينية أو حتى رفضها .

وعلى الرغم من تنوع هذه الحرية في التفسير بين أعضاء الهيئات الدينية المختلفة ، فهناك وجود لوعي متزايد بين المنتسبين وغير المنتسبين لتنظيم ديني ، بأن الرموز ما هي الا رموز ، وأن الانساق في آخر الامر هو المسئول عن اختبار رمزيتها . فدراسات هربرج Herberg وجلوك Glock تشير الى أن ٩٥٪ من الأمريكيين الذين يعتقدون في الله يشرون الرموز الدينية بطريقة جديدة قد تذهل رجال الدين أنفسهم . فوجهة النظر العلمانية النابضة من التقدم الفكري جعلت نسق الرموز الدينية يتسم بعدم الثبات^(١٤) وأصبحت دعوى التفرقة بين العالم الديني المنسامي والعالم الارضي المنبوذ أمرا لا يحظى بقبول أعضاء النموذج الثالث من المجتمعات . وعلى الرغم من أن بعض رجال الدين المحافظين قد يظلوا متمسكين بوجهة النظر الثنائية القديمة ، الا أن الرغبة الرئيسية للفكر الديني الحديث هي الاتجاه نحو إعادة تفسير الاعتقاد الديني ونسقه لكي يتناسب مع الظروف العلمية والسياسية والاقتصادية للقرن العشرين^(١٥) .

(١٤) انظر :

(A) Herberg, W., *op. cit.*, P. 72.

(B) Glock, C., Y., and Stark, R., *op. cit.*, P. 25.

(١٥) انظر :

(A) Bellah, R., N., "Religions Evolution", *op. cit.*, PP. 370-373

(B) The Second Vatican Council.

(C) Mc Narpy, C., J., "The Quest for Community" *American* August, Vol. 19 (1967) PP. 174-175.

٢ - انساق الفعل الدينى :

تتركز أساسا على الفعل داخل هذا العالم ، وحتى فى الانظمة
الديرية والتي كانت تتميز أصلا بانعزالها عن العالم هناك اهتمام متزايد
بالعلم والطب وأشكال أخرى من الخدمة الاجتماعية ، فكثير من القسوس
والراهبات فى الكنائس المسيحية يسعون لاكتساب تدريب فنى ومهنى فى
الجامعات العلمانية كجزء من تأديتهم لواجبهم الدينى فى هذا العالم (١١) .

كذلك فإن المؤتمر الثمانى للفاثيكان قد أكد على الحاجة الى الامور
الاجتماعية كجزء من الانشطة المعاصرة للكنيسة وهناك كثير من أعضاء
الكنائس فى أمريكا الذين يلعبون دورا هاما فى مشكلة نضال الزوج
السود من أجل الحصول على حقوقهم الانسانية . وهناك أيضا كثير من
رجال الدين الذين لا تفوتهم فرصة للسير فى مظاهرات الحقوق
المدنية جنبا الى جنب مع العامة وممثلى الاديان الاخرى . وهناك أديان
أخرى ، مثل اليهودية والاسلام والبروتستانتية لها اهتمام بهذا العالم
الدنيوى وتؤكد على الاهمية الدينية للفعل داخل الوظيفة أو المهنة التى
يقوم بها الفرد . والعديد من الهيئات الدينية الآن تنشئ داخل تنظيماتها
الدينية أقساما خاصة للعمل الاجتماعى والعدالة الاجتماعية والانشطة

انظر :

- (A) Borromeo, M., C., (ed.) *The New Nuns*. New York: New American library, 1967.
- (B) Vernon, G. M., "The Religious Nones : A Neglected category," *Journal for the Scientific Study of Religion* -- Vol. 7 (Fall 1968), PP. 219-229. —
- (C) Cox, Harvey, "The New Breeds", *Daedolus* (Winter 1967) PP. 135-150.
- (D) *Year Book of the American Churches*. New York: National Council of the churches of christ in the U.S-A. 1964.

الخيرية • وهناك هيئات دينية أخرى يتركز اهتمام أنشطتها على الحياة الداخلية للمدينة ، فتقدم الخدمات الخاصة للمهاجرين وللذين يجدون صعوبة بالغة في التكيف مع ظروف المعيشة في هذه المناطق •

ونجد في أمريكا أفراد الطبقة الوسطى في كل الأديان يركزون اهتمامهم على المشاكل الأخلاقية المتضمنة في أنشطتهم المهنية والتجارية والسياسية والأسرية ، ولهذا تنظم الكنائس محاضرات ومناقشات يصبح من خلالها الأعضاء على وعى بهذه المسائل الأخلاقية ، والطرق الممكنة لحل هذه المشاكل •

وما سبق لا يعنى بأي حال ، أن الدين في النموذج الثالث للمجتمعات قد تغفل في كل جوانب الحياة ، فعلى الرغم من أن الدين لا زال يشكل لكثير من الأفراد نسقا مزدوجا إلا أنه بالنسبة للآخرين لا يعنى شيئا ، حيث أنهم نظموا حياتهم على أساس من المستوى العلماني • وأيا كان الأمر ، فإن ما سبق مناقشته يؤكد الشعور المتزايد الآن بأن الدين لو أريد أن يكون له مكانا ، فعليه أن يثبت وجوده ، في نوع من أنواع الفعل الخاص بهذا العالم • والمقاييس الخاصة بهذا الفعل الديني لهذا العالم صعبة التكوين في مجتمع يتغير بسرعة ، ومن ثم أصبحت المعايير القديمة غير كافية لتحديدته وبينما ينظر الفرد للدين لمساعدته في بحثه عن توازنه الاجتماعي ، نجد أن أولئك المسؤولين عن رفاهية الأمم قد يبحثون في كل مكان عن أنماط الفعل التي قد تساعد على تأمين سلام العالم والبقاء الانساني ، فالتعميمات الدينية في النموذج الثالث للمجتمعات تهتم بالبحث عن السلام • ولكن في المجتمع العالمي الذي يمتلك وسائل تدميره الذاتي ، فإن الفعل الديني في عمومته لو أردنا أن يكون مناسبا اجتماعيا لهذا العالم فإنه لا يجب تحديده في التنظيمات الدينية بذاتها ، بل ينبغي أن يمارس الفعل الديني من خلال التنظيمات العلمانية حتى يتسنى له تحقيق أهداف دينية •

٣ - التنظيم الدينى :

فى هذا النموذج من المجتمعات الصناعية نجد أن التنظيم الدينى متعدد ومنقسم . فالعضوية اختيارية ، على الأقل ، من حيث المبدأ . فليس هناك ادعاء من أى كنيسة بأن لها السيطرة ، وأن الولاء يجب أن يكون لها من كل أفراد المجتمع وباستثناء بعض الحالات فإنه ليست هناك أية علاقة رسمية بين التنظيمات الدينية والحكومة العلمانية . ويوجد بوجه عام عدد هائل من التنظيمات الدينية المتنافسة فى تلك المجتمعات . كما يوجد أيضا عدد كبير من الاعضاء غير منتظمين ، أو مسجلين فى السجلات الخاصة بالكنائس فقط . وفى عام ١٩٦٤ وجد أن بالولايات المتحدة الأمريكية ما يقرب من ٢٥٨ هيئة دينية تضم ٦٣٪ من السكان ، وهذا يعنى أن هناك ٣٦٪ من عدد السكان تقريبا لا ينتمون لى تنظيم دينى (١٧) .

ويذهب لكمان الى أن هناك اتجاهها عاما لعزل الدين ، يسود بين كل من الذين ينتمون الى تنظيمات أو الذين لا ينتمون (١٨) . والمطلع على ما يكتب الآن ، يجد هناك صورا جديدة للتنظيم الدينى فى المستقبل القريب (١٩) . وكما تعتقد اليزابيث نوتجهام فإن التنظيم الدينى سوف

(17) Vernon, G., M., *op. cit.*, PP. 219-229.

(18) Luckmann, Thomas, "On Religion in Modern Society" *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 2. (Spring 1963) No. 7. PP. 159-161.

(١٩) يذهب توماس جيفرسون Thomas Jefferson الى أنه هو نفسه يشكل فرقة دينية I am sect myself ، كذلك يدعى توماس بينى Thomas Pain أن عقله هو للكنيسة الخاصة به my mind is may chuck
انظر :

Bellah, R., N., "Religions Evolution" *op. cit.*, P. 373.

يختفى بسرعة رغم أن الوظيفة التي يؤديها تتضاءل أهميتها الدينية (٢٠) .

٤ - وظائف الدين :

تتأثر هذه الوظائف في النموذج الثالث بشكل واضح بالخصائص المتغيرة للدين فالانقسامات الدينية بالاضافة الى النمو المتزايد للعلمانية - كل هذا أدى الى تغير الوظيفة التكاملية للدين . والتسامح ازاء وجود اختلافات دينية في هذا النموذج هو نتيجة اللامبالاة أمام نسق القيم العلماني المسيطر . كما أن التنظيمات الحديثة نفسها ليست بمنأى عن هذا التأثير العلماني وكما أشرنا فان حوالي ٣٦٪ من سكان الولايات المتحدة الأمريكية استطاعوا أن يعيشوا ويستمروا دون أن يربطوا أنفسهم بأي نوع من التنظيمات الدينية . وهذه الحقيقة أثارت بدورها الكثير من تساؤلات حول وظيفة الدين .

فقد يؤدي الدين وظيفة تكاملية داخل التنظيمات المتنوعة نفسها ، خاصة في التنظيمات التي تكون العضوية فيها قائمة على أساس الاقلية الوطنية أو العضوية داخل المجتمع الكبير . فالدين هنا يقوم بوظيفة كمحاور الانتماء Belongingness داخل الجماعات التي تشعر بالظلم أو الاحباط أو الاقلية بالنسبة للمجتمع الكبير .

وعلى الرغم من التأثير الضعيف للتنظيمات الدينية فان القيم الدينية تظل تشكل جزءا من التراث الاساسي للمجتمع ، فتسهم القيم الدينية في تماسك المجتمع ، خاصة في أوقات الازمات حيث الاتجاه نحو الرجوع الى التقاليد الدينية الموروثة ونجد هذا واضحا عندما يبدأ الرؤساء

(20) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 44.

أحاديثهم بالصلاة ، أو بعض الشعائر الدينية ، وفي أوقات الحروب أو
الخطر القومي فإن العون الإلهي شيء يتوخاه ويتمناه الجميع •

والسؤال الذي يطرح نفسه في النموذج الثالث هو ، هل تستطيع
القيم العلمانية أن تحقق تكامل المجتمع دون الاعتماد على بعض القيم
الدينية ؟ لقد حاول هربرج الإجابة على هذا السؤال بقوله أن أديان أمريكا
(سواء الكاثوليكية أو البروتستانتية أو اليهودية) تقدم الروحانية
للطريقة الأمريكية في الحياة ، فالطريقة الأخلاقية والديموقراطية للحياة
أصبحت ممتزجة بالقيم المقدسة ، فالاديان تصبح أداة لحفظ القيم الوطنية
أنتي يتزايد الاعتقاد فيها تأقائيا وكأنها قيما مطلقة عليا (٢١) •

وفي حالات أخرى من مجتمعات النموذج الثالث ، نجد أن الحكومات
حاولت أن تمزج نفسها بالشعور المقدس • فالحكومات الشيوعية
والفاشية Fascist أحاطت نفسها بدعوة وشعائر شبه مقدسة
quasisacred فالاعتقاد بالولاء الكامل من جانب أعضاء المجتمع لا يقوم
على اعتقاد علماني عام ولكنه يقوم على أساس شبه ديني quasireligion
الفاشية تؤكد في كل فرصة أن الحكومة شيء مقدس في ذاته •

أما بالنسبة لعلاقة الدين بالفرد ، يمكن القول ، بأن عددا قليلا جدا
من الشخصيات في نموذج هذا المجتمع هي التي قد تشكل طبقا للقيم
الدينية • فضعف القيم الدينية كمركز تكاملي راجع جزئيا الى تنوع
أنساق قيم التنظيمات الدينية المختلفة والتي تتنافس من أجل ولاء الفرد
لها • ولكن المنافس الرئيسي لكل أنساق القيم الدينية هو نسق القيم

(21) Herberg, W., *op. cit.*, PP. 74-90.

العلماني المتزايد السيطرة ، فهذا النسق من القيم العلمانية غالبا ما يرتبط بدعوى القومية والعلم والمسائل المهنية الاقتصادية ومستوى المعيشة ، ولهذا فان تحقيق تكامل الشخصية في هذا النموذج أمر صعب ويعتبر عملا ذاتيا .

وفي عملية تربية الاطفال في المجتمع الامريكي ، نجد أن معظم الاسر يستمر فيها الوالدان في تربية اولادهما على ما هو معروف بالقيم الدينية التقليدية، أو ما هو معدل منها أو ما هو ضروري لخلق الشخصية المقبولة . وكما تشير الدراسات فان الوالدين اللذين كانا يداؤمان على الحضور الى دور العبادة غالبا ما يشعران أن اولادهما يجب أن يتعلموا اعتقاداتهم الدينية في المدارس الدينية . وهناك شعور بالخوف عند الكبار بأنه ان لم يوفرُوا لاطفالهم حدا أدنى من التوجيه الديني فان الجيل الصاعد لن يكون عنده الامتداد الاخلاقي لتقبل القيم التي يتمسك بها الكبار ، والضرورة لرفاهية المجتمع ، ولهذا نجد كثيرا من الآباء — دون اعتبار لكونهم متدينون أم لا — يصرون على ارسال أبنائهم الى المدارس الدينية (٢٢) . ففي الولايات المتحدة تقوم المدارس العامة بعملية انتشئة الاجتماعية التي كانت من وظائف الاسرة والتي انفصلت عن الدين المنظم ولهذا فان هناك العديد من الناس انذين قد لا يكونوا أعضاء في أى كنيسة الا أنهم يشعرون أنه من الخطر ومن غير المناسب أن يرسلوا أبنائهم ليتعلموا في مكان لا يذكر فيه اسم الله ولا تقام فيه أية صلاة ولا يقرأ فيه أى كتاب مقدس . وهكذا فان الممارسة عند الكثير هي قاعدة أخلاقية، ورغم أنها قد لا تبدو واضحة في سلوك الكبار الا أنهم يلزمون الصغار باتباعها . هذه الممارسات لا توسع فقط الثغرة الاتصالية بين الاجيال ولكنها أيضا تساعد على نمو الصراعات الشخصية بين أعضاء المدارس

(22) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 47.

الثانوية وأجيال الجامعات ، هذه الاجيال التى غالبا ما تنتقد أجيال الآباء لفشلهم فى ممارسة ما كانوا يدعون اليه . ولهذا نجد ميلا شديدا لدى شباب أمريكا نحو أديان الشرق والاتجاهات الصوفية كاليوجا ، وعلى الرغم من عدم تفهم الشباب لهذه الأديان ، إلا أنهم يعتقدونها كشيء مخالف لنسق الدين الاعتقادى الخاص بآبائهم (٢٣) .

وهناك أنواع مختلفة من التكيفات لحل مشكلة تكامل الشخصية فى المجتمعات الصناعية الحديثة .

أولا : قد تتكامل شخصية الفرد عامة على أساس القيم الخاصة بالتنظيم الدينى الذى ينتمى اليه . ولكن هذا النوع من التكامل نادرا هذه الايام .

ثانيا : قد يتوصل الفرد الى نوع من التكامل من خلال عملية التقسيم المستقل Compartmentalization . فقد يحاول الفرد أن يحتوى الاعتقاد بقبول الأديان المتوارثة مع توجيه يؤكد على القيم العلمانية . وليذا نجد أن امكانية الصراعات بين القواعد الاخلاقية لا تأخذ شكل الصراع العلى، ولكن تحت ضغوط معينة قد ينهار ذلك النسق التقسيمى ، مثلما يحدث فى كثير من حالات الاضطراب النفسى والعقلى .

والنوع الثالث من التكيف يكون عن طريق تبنى بعض الافراد تكاملا لشخصيتهم من خلال القيم العلمانية وجدها . وهذا النموذج من التكيف ليس شائعا أيضا . ولكنه قد ينهار كذلك فى مواقف الضغوط مثل حالات الحروب ، والصراعات . وأخيرا فان هناك أناس آخرون ، بالرغم من

(23) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 120-121.

قلة عددهم ، الا أنهم يحاولون تحقيق نوعاً من التكامل من خلال القيسم الدينية المطلقة والتي يفسرونها ويعيدون تقييماً من خلال العلم والفلسفة المعاصرة . وبإعادة هذا التفسير قد يضعون القيم الدينية في علاقة ذات معنى مع القيم العلمانية للمجتمعات الصناعية الحديثة^(٢٤) .

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائي الوظيفي :

الحقيقة أن النموذج الثالث من المجتمعات يشكل صعوبة بالغة في التحليل البنائي الوظيفي لدرجة أن كثيراً من العلماء يتجنبون استخدامه في أبحاثهم عن دور الدين في المجتمعات الصناعية^(٢٥) . ودعواهم في هذا : أن المدخل البنائي الوظيفي عندما يطبق على النموذج الثالث من المجتمعات يمثل أكثر من كونه أداة مساعدة لتكوين الفروض القابلة للاختبار^(٢٦) ، كذلك ، ينظر الآن الى الادعاء - بأن المجتمعات الصناعية الحديثة هي أنساق متكاملة تعمل من منطلق تلبية الحاجات - على أنه ادعاء لا تؤيده الحقائق ، وهذا يلغى أحد الدعائم الرئيسية التي تقوم عليها الوظيفية . فقد ظهر واضحاً أن المجتمعات الصناعية تستطيع البقاء والاستمرار رغم فقدانها النسبي للتكامل والترايد المستمر للصراع والتوتر الداخلي بها وهذا يعني أن « الحاجة الوظيفية » للدين ، كمساعد للضبط الاجتماعي أو لاضفاء الشرعية على المعايير والجزاءات أصبحت تتطلب إعادة نظر ، وبت الأمر واضحاً أن طبيعة اتهامات الدين في المجتمع أصبحت أمراً ينتظر اليه من منظور آخر .

(24) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 48-39.

(٢٥) أنظر :

Eister, A., "Religious Institutions in Complex Societies", *op. cit.*, PP. 390-391.

(26) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 70.

ففى هذا النوع من المجتمعات التى تتميز بدرجة عالية من العلمانية نجد أن الدين قد أتخذ مظاهر أخرى مثل الهيئات الدينية المنظمة والتى غالباً ما تكون موضع منافسة مع بعضها البعض ، فالدين فى هذا النوع من المجتمعات يعنى أشياء مختلفة ويغضى احتياجات متنوعة تختلف الطبقات والجماعات . فالدين لم يعد بعد هو الذى يلبى الوظائف المنوطة به لكل أفراد المجتمع . فالدين قد يكون شيئاً مطلوباً ومرغوباً لبعض الافراد والجماعات وقد لا يكون كذلك بالنسبة للبعض الآخر . ويذهب كلا من هربرج Will Herberg وبلا R. N. Bellah الى أنه حتى فى مثل هذا النموذج من المجتمعات نجد أن هناك ما يسمى بالدين القومى National Religion والذى تكون له الهيمنة فوق كل التعدد القائم فى التنظيمات الدينية (٢٧) .

كذلك لم تعد للاعتقادات الدينية والقيم الدور الرئيسى فى التأثير على السلوك الظاهر للأفراد فى هذا النوع من المجتمعات فليس هناك حاجة الى التوافق والتصديق التام لكل الاعضاء مع المبادئ والنتعالم التى تقدمها الهيئات الدينية . ويثير كثير من العلماء تساؤلاً عما اذا كان الذين يمارسون الشعائر الدينية سواء فى أماكن العبادة أو فى المنازل ، يدركون الوظائف الاجتماعية الايجابية التى يتمنون تحقيقها ؟ فقد يكون الهدف هو تحقيق أهداف اجتماعية ، وهنا تتحول الوظائف من كونها كامنة الى وظائف ظاهرة . بمعنى آخر ، أن النتائج الاجتماعية المرغوبة والتى

(٢٧) أنظر :

- (A) Hefberg, Will, *Protestant, Catholic, Jew*. Gardencity, N. Y. : Doubleday, Anchor Book, 1960.
(B) Bellah, R., N., *Civil Religion in America*, *Daedalus* Winter 1965) PP. 1-19.

كانت قبل ذلك نتيجة أفعال دينية غير مقصودة قد تحولت الى أهداف اجتماعية . وهذا قد يثير تساؤلا آخر عما إذا كان كل فعل ديني موجسه الى أهداف اجتماعية يمكن اعتباره فعلا دينيا ؟ الحق أنه ليس هناك اجابة محددة على هذا التساؤل . خاصة وأن معظم الهيئات الدينية في النموذج الثالث من المجتمعات تقوم بوظائف متعددة الكثير منها لا يمكن وصفه بأنه « ديني » . ومن ثم أصبح تحليل علماء الاجتماع للدين في هذا النموذج من المجتمعات غير قاصر على الدين بمعناه الروحي أو الفوق عضوي ، ولكن الجوانب الثقافية والاجتماعية هي التي تعد محورا لعدد من الدراسات (٢٨) .

كل هذا كما سبق أن ذكرنا ، أدى بالكثير من علماء الاجتماع الى التشكك في استخدام المدخل البنائي الوظيفي ، خاصة في تطبيقه على تحليل دور الدين في النموذج الثالث من المجتمعات ، وتطبيق النظريات عامة ، واختبار موضوعات محددة للدراسة واستخدام البيانات الاحصائية والفروض القابلة للاختبار هو أهم ما يميز التحليل السوسيولوجي للدين ، ولا يعنى هذا رفض المدخل البنائي الوظيفي ، فما زالت أبحاث كثير من العلماء من أمثال بارسونز وهربرج وبلا تدور حول فائدة المدخل البنائي الوظيفي في لقاء الضوء على التفاعل الكلي للدين مع الانظمة الاخرى في المجتمعات الصناعية الحديثة (٢٩) .

(28) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 70-74.

(٢٩) انظر :

(A) Bellah, R., N., "Civil Religion in America" *op. cit.*,

(B) Herberg, W., *op. cit.*,

(C) Parsons, T., "Christianity in Modern Industrial Society" in E. Tiryakian (ed.) *Sociological Theory, Values. and... Sociocultural Change* Glencoe III. : Free Press, 1953.

٧ - خاتمة :

التدخل القائم بين نماذج المجتمعات الثلاثة في العالم الحديث :

قد تواجه محاولة استخدام هذه النماذج الثلاثة السابقة في معرفة وظائف الدين في المجتمعات ببعض الصعوبات . فالحقيقة أن أيا من هذه النماذج لا يوجد بمفرده في مجتمعات العالم الحديث ، فعلى سبيل المثال، نجد في النموذج الثالث من المجتمعات والذي يتميز بالدينامية نجد - انبثاقا مستمرا للعلم والتكنولوجيا والقيم العلمانية تقوم على أسس من التوجيه الديني المستمد من النموذج الثاني وبقياء النموذج الأول^(١) .

وكذلك فإن المجتمعات الزراعية الكبرى في العالم والتي تمثل النموذج الثالث ، تتصل رغبت أو لم ترغب ، بالاتصالات السريعة للعالم الحديث، حتى أن اقتصادها الزراعي قد أصبح يعتمد الى حد كبير على الظروف العالمية للتجارة أكثر من هذا ، فإن نوع الحياة الاجتماعية قد تطور في الموانئ والمراكز الحضرية بطريقة الاتصال المباشر مع المجتمعات الصناعية الغربية ولا تختلف هذه المراكز الحضرية كثيرا عن المجتمعات العلمانية الممثلة للنموذج الثالث من المجتمعات . ومن ثم فإن وظائف الدين في مدن كلكتا أو بومباي أو هونج كونج أو سنغافورة على سبيل المثال ، تعتبر مماثلة لتلك التي تمارس في لندن وباريس أو نيويورك . هذا في الوقت الذي نجد فيه آلاف من القرى الزراعية ، والتي تتألف منها معظم هذه المجتمعات ، تخضع لسيطرة القيم التقليدية . وعلى هذا فإن

(1) Nottongham, E., K., *op. cit.*, P. 49.

الراديو ووسائل الاتصالات الأخرى قد تغلغت في معظم هذه القرى ، كما أن الوسائل التكنولوجية الحديثة قد استخدمت كبداية للوسائل الزراعية القديمة . ونجد في النموذج الثاني من المجتمعات تداخلا بين القيم الدينية مع الطرق الزراعية التقليدية والكل يرتبط مع الأنماط القائمة والمتوازنة للالتزامات والعلاقات الاجتماعية ، ولهذا فإن التجديدات التكنولوجية في الزراعة لا تفشل مطلقا في التأثير على القيم الدينية نفسها . وعندما يحدث هذا فإن الوظائف الاجتماعية للدين في هذه المجتمعات لا بد أن تمر بمجموعة من التعديلات .

وحتى في الولايات المتحدة المتميزة بالصناعة ، فما زال هناك بعض المناطق الريفية داخل المجتمع الكبير يلعب فيها الدين دورا شبيها بدور في النموذج الثاني من المجتمعات ، فلا زال الدين في هذه المناطق له دورا في المحافظة على المرتبة والأوضاع الاجتماعية في المجتمعات المحلية ، والحفاظ على القيم التقليدية ولكن حتى في هذه المناطق الفقيرة ، فإن القيم الدينية غالبا ما تواجه التحدي من وسائل الاتصال الجمعي والتأثيرات المختلفة للإعلانات التجارية . فالإنسان الفقير قد لا يستطيع شراء المنتجات التجارية المعلن عنها ، ولكنه يعلم على أية حال بوجودها ولهذا فقد يدفعه الحرمان المادي إلى اللجوء للدين كبديل يلتمس فيه أثباعا لحاجته . أما إذا ما تم التعبير عن ذلك الحرمان في شكل مظاهرة سياسية فإن هذا يعنى تحول الفعل الديني إلى فعل علماني (2) .

وعلى الرغم من هذه التغيرات فإن الدين ما زال يلعب أدوارا مختلفة في المناطق الريفية عنها في المناطق الحضرية فأننا نجد أفرادا من المهاجرين من المناطق الريفية أو الوافدين من خارج المجتمع ، يتمسك أولئك الأفراد

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 50-51.

بالقيم الدينية الشبيهة بتلك السائدة في النموذج الثاني للمجتمعات •
وهؤلاء المهاجرون غالباً ما يختارون من القيم السائدة في المجتمعات
الحضرية ما يتناسب وثقافتهم الفرعية ، فالتوقعات التي ينشئونها
والخاصة بالدور الذي يجب أن يلعبه الدين في الحياة الاجتماعية تختلف
عن تلك التوقعات التي ينشئها جيرانهم الحضريين • ولا شك أن وجود
مثل هذه الجماعات الفرعية بمقاييمها المختلفة عن دور الدين داخل
المجتمع الكبير يؤدي الى وجود الصراعات والتناقضات على المستويين
الفردى والمجتمعى • ويساعد ادراكنا لهذه التناقضات الناجمة عن
الاحتكاك بين النماذج الثلاثة من المجتمعات على فهم دور الدين في عالم
اليوم^(٣) •

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 51.

الفصل السادس

التنظيم والسلطة الدينية

التنظيم والسلطة الدينية

- ١ — تمهيد •
- ٢ — المشكلات الاجتماعية للتنظيم الديني •
- ٣ — الحركة الدينية والاشكال المتغيرة للتنظيم الديني •
- ٤ — أنماط التنظيم الديني وأنماط المجتمعات •
- ٥ — العلاقة بين أنواع التنظيم الديني وأنواع المجتمعات •
- ٦ — تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر •
- ٧ — السلطة الدينية •
- ٨ — الكارزما والسلطة الدينية •
- ٩ — خاتمة •

١ - تمهيد :

سوف نناقش في هذا الفصل الدين كتنظيم اجتماعي • بكلمات أكثر تحديدا سوف نبين كيف أن الأفكار الدينية قد تترجم الى تنظيم اجتماعي، وكيف أن هذه الجماعات بدورها تقوم بوظائفها تجاه أعضائها وتجاه الجماعات الأخرى ، وكيف تتميز هذه الجماعات الحديثة عن بعضها وعن الجماعات الأخرى في المجتمع • والحق أن الدين تنظيم اجتماعي • فالجماعات الدينية تهتم بالمشاكل الخاصة بأهداف الحياة المشتركة بالنسبة لأعضائها ، كذلك هناك اتفاق حول مجموعة من المعايير التي يرجى منها أن تحقق الأهداف العامة • ومن ناحية أخرى تتميز الجماعات الدينية مثل أي تنظيم آخر ، بتحديد واضح للأدوار وتوقعاتها للأشخاص داخل الجماعة وخارجها • فمعظم الجماعات الدينية تتفق حول « قائد » معين وتحدد واجباته فضلا عما تحدده الجماعة من أدوار أخرى لأشخاص آخرين مثل الأدوار الخاصة بإداء الشعائر أو الدفاع عن العقائد أو القيادة السياسية • وأخيرا فإن الجماعة الدينية تتطلب تحديدا واضحا لدرجة الانتماء الديني للجماعة وما يتضمنه هذا من واجبات وحقوق •

ان ما نحاول أن نؤكد هنا هو أنه على الرغم من أن موضوع الدين يعد أمرا مميزا ، وعلى الرغم من أن مصدر المعايير قد يكون فوق طبيعي ، إلا أن الجماعات الدينية تنظم نفسها طبقا لما تريده ، وفي هذا فهي تشترك في الخصائص العامة لكل الخدمات الأخرى • وقد تكون الأهداف مختلفة، وقد تكون مجموعة المعايير المنظمة أيضا مختلفة ، ولكن الجماعة الدينية كأي جماعة أخرى ، سوف تحاول حل الاختلافات الخاصة بتفسير

وتطبيق أهدافها ومعاييرها وأدوارها ، فقد تميل الى تكييف أو تعديل هذه الاختلافات والمعايير والادوار حتى تتناسب مع الجماعات الاخرى .
وجدير بالاشارة هنا ، أنه عندما يزداد حجم الجماعة أو التنظيم الدينى ، فان درجة الاتفاق بين الاعضاء ، حول الاهداف والمعايير ، تقل الى درجة كبيرة . وقد يرجع هذا الى عدم استمرار التفاعل والاتصال بين الاعضاء ، فالتوسع الجماعة يعنى عدم التحكم فى مستوى الفهم والانتماء بين كل الاعضاء ولهذا نجد اختلافا بين الاعضاء فى فهم الاسس العقائدية العامة . وقد تلجأ الجماعات الدينية الى التوضيح بالتوسع فى الحجم من أجل الحفاظ على النوعية الخاصة والاشترك العام لعضائها .

وتتضمن عملية التحول البيروقراطى للدين Bureaucratization مشكلة السلطة فى الجماعة الدينية . بمعنى آخر ، أنه على الرغم من أن البيروقراطية تظهر على أنها اتجاه حتمى فى الجماعة عندما تنمو وتطور تقسيما واضحا للعمل الا أن هذا يتطلب تنظيما واعيا وقد يتضمن نتائج غير متوقعة . وقد تتخذ السلطة الدينية أشكالا هرمية تتطلب تدريجا متخصصا وخبرة لأولئك الذين يمارسون هذه الادوار . وتتوقف درجة نجاح السلطة الدينية على درجة العلاقة بين القادة والاعضاء من ناحية ودرجة تمتع القيادة بسلطة كرزمايتية من ناحية أخرى على أية حال، سوف نناقش هنا المشكلات الاجتماعية للتنظيم الدينى والاشكال والانماط المتغيرة التى يتخذها ، مثل مفهوم الحركة والفرقة والطائفة واختلاف كل منها حسب طبيعة المجتمع ثم نعرض لكيفية تأثير التنظيم الدينى فى المجتمع المعاصر وفى نهاية الفصل نتناول مشكلة السلطة الدينية ودور الكرزما فى التنظيمات الدينية .

٢ - المشكلات الاجتماعية للتنظيم الدينى :

تتعرض جميع التنظيمات الدينية لاختبار صعب لا يمكن تجنبه وهى فى سبيلها لتشكل السلوك الانسانى على نمط محدد سواء كان هذا النمط قد حددته العقيدة الدينية أو المبادئ الاخلاقية أو الفلسفة السياسية . فلكى يمكن للتنظيمات أن تواصل نجاحها فى التأثير على المجتمعات الانسانية طبقا لاهدافها ، عليها أن تكون مؤثرة فى اتجاهين : من ناحية عليها أن تقوم بتنظيم عادات أعضائها بحيث تتوافق مع مثلهم الخاصة . ومن ناحية أخرى ، فلكى تؤثر هذه التنظيمات على المجتمع الكبير ، عليها أن تمتد وتتسع فى تنظيماتها وتريد من طاقة تأثيرها من خلال جذب بعض الأشخاص ذوى المكانة والقوة فى المجتمع الأكبر . والحق أن هذين هما جانبي الاختبار ، فالنجاح فى أحدهما يعنى دائما قبول المهارة مع الآخر . بمعنى آخر أن التنظيم يواجه بمشكلة الاختيار ما بين المحافظة على النقاء الخلقى والروحي على حساب تحديد نطاق التأثير الاجتماعى ، أو تحقيق السيطرة على المجتمع ككل على حساب التضحية بالمثل المميزة لهذا التنظيم^(١) .

ويتضمن هذا الاختيار فرضين أساسيين : الأول يشير الى المحافظة على النظام فى الجماعة يتضمن افتراضا مؤداه أن الضبط الدينى والاخلاقى قد يتعارض مع سلوك معظم أعضاء الجماعة . فالأفراد يختلفون من حيث طاقاتهم الدينية وأهتماماتهم ، فقليل منهم يتميزون باستعدادات دينية ، وعلى ذلك فهم يتقبلون كل ما يختص بالاخلاق

(1) Nottingham, E, K., *op. cit.*, P. 218.

والمبادئ الدينية دون مناقشة أكثر من هذا فإن المتطلبات المطلقة للمعايير الدينية تؤثر على الشخص بأكمله، فقد يطلب من العضو الذي ينتمي إلى تنظيم ديني أن يضحي ويتنازل عن حريته الشخصية فيما يتعلق بممتلكاته المادية أو مشاعره أو حياته الأسرية أو الاستمرار في عمل مستقر أو الامتناع عن بعض المتع الحسية المتمثلة في الطعام والشراب أو العلاقات الجنسية. أكثر من هذا فقد يطلب إلى الشخص أن يعيد تهيئة عالمه النفسي، أي أفكاره وتصوراتهِ ورغباته وما إلى ذلك. فالعضو مطالب بأن يلتزم بهذا النظام طوال الأربع وعشرين ساعة كل يوم. ولا نجد أي من التنظيمات الأخرى يطلب بمثل هذه المطالب فيما عدا بعض التنظيمات السياسية التي نجدها قد اتخذت طابعاً شبه ديني. والحق أن قلة من الأديان هي التي تتطلب مثل هذا الالتزام بين أعضائها. ففي نماذج معينة يعد التصديق السطحي كافياً. ولكن في الحالات التي تبلغ الأوامر والضوابط الدينية والأخلاقية مداها يواجه التنظيم الديني بعض المشاكل المتمثلة في الردة والانسحاب والعصيان والتي قد تؤدي إلى قلق التنظيم الديني لو أن قيادته حاولت أن تتشدد في تطبيق الأوامر الدينية⁽²⁾.

ويتعلق الاعتراض الثاني بمشكلة التأثير على السلوك الإنساني من حيث أن الأهداف الأخلاقية للتنظيمات الدينية عادة ما تكون غير متلازمة مع الأهداف المتفق عليها للمجتمع وأنتمته المختلفة. وبمعنى آخر هناك صراع أساسي قائم بين الاهتمامات الدينية والمجتمع الدنيوي. وتستطيع الجماعات الدينية أن تواجه هذا الموقف بأحد طريقتين: فهي تستطيع أن تحاول تخليص أعضائها من العالم المليء بالشرور عن طريق الانسحاب

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 219.

عنه بقدر الامكان ، والبديل الآخر هو الانشغال في معركة حقيقية مع الدنيا محاولين تغييرها • وقد يؤدي انسحاب هذه الجماعات الدينية من معركة الحياة الى تناقص عدد أعضائها ، كذلك ضعف التأثير الذي تبشره على المجتمع الكبير • ومن ناحية أخرى فان الجماعات العسكرية يمكن أن تؤثر بشكل مباشر على العالم الخارجي لو أنها وسعت من مجالاتها • ولو أريد لهذا التوسع تحقيق أهداف الجماعات الدينية فان ذلك يتطلب أن تضم هذه الجماعات العسكرية بعض الاعضاء ذوي القوة والنفوذ في المجتمع • وهكذا أصبحت المسيحية — والتي كانت في البداية قاصرة على بعض الاعضاء المنعزلين — الدين المسيطر للامبراطورية الرومانية نفسها ، وما نتج عن ذلك من تأثير على جميع الأنظمة، وبوجه خاص عندما اعتنقتها بعض الشخصيات الهامة وعلى رأسهم الامبراطور قسطنطين^(٣) •

وتكمن المشكلة في حقيقة أن تحقيق التوسع وتزايد قدرة التنظيم الديني على التأثير في المجتمع يكون على حساب التخفيف من شدة الاعتقادات الدينية • ففي مجرى تزايد أعضاء التنظيم الديني في العدد والقوة يشتمل على بعض العناصر التي كانت محل صراع • فالعالم الذي كان ينظر اليه على أنه عالم الشرور قد لا ينظر اليه هكذا ، بل قد يتكامل مع التنظيم الديني • وهكذا فان الصراع الديني مع العالم الخارجي لا يتم تقييمه على أساس الصراع الخارجي ولكن على أساس الصراع الاجتماعي داخل التنظيم نفسه • وعندما تنمو مسئوليات التنظيم الديني وتأثيره الاجتماعي نجده يشتمل على العديد من المشاكل

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 220.

الدنيوية لمشاكل السياسة والحكومة ، والقيادة والطموح ، وتنمية الثروة واستخداماتها وتوزيعها وضبطها . ومن ثم فإن الدين وجوانبه التنظيمية — ولا يعنينا هنا جوانبه الروحية — يتميز بنفس المشكلات الانسانية الموجودة في الحياة الاجتماعية بوجه عام^(٤) .

ويرى ينجر J. M. Yinger أن التنظيمات الحديثة قد تبلغ قوة تأثيرها على الافراد والمجتمع في الوقت نفسه تحتفظ بمثلها الدينية والاخلاقية وذلك عن طريقين أولهما ، أن يسمح هذا التنظيم الديني الذي له تأثير واسع في المجتمع بوجود جماعات صغيرة متنوعة تتميز بالطابع الديني الروحي . وثانيهما ، هو أن التنظيم الديني يكون صغير نسبيا ولكنه يتميز باحتفاظه بالتطهر الاخلاقي بشدة ، ولكنه مع ذلك يستبسط طرقا معينة لنشر تأثيره في العالم^(٥) .

والحق أن كثيرا من الناس ، حتى أولئك ذو الاتجاهات الدينية القوية ، لا يشعرون بأي حرج من مناقشة الجوانب التنظيمية للدين ، فيمكننا أن نفرق بين الدين كما يدرك على أنه علاقة الفرد بالاله ، والموضوعات المطلقة المتعلقة بالعقيدة من ناحية ، وبين الدين كنظام انساني من ناحية أخرى . وطالما أن النظام الديني هو نظام انساني ، ومن ثم فهو موضوع لكل الظروف التي تحيط بذلك التنظيم الانساني في

(٤) انظر :

Parsons T., *Religious Perspectives of college Teaching in Social Psychology*, New Haven: Edward W. Hezen Foundation 1951 P. 27.

(٥) انظر :

Yinger, J. M., *Religion in the Struggle for Power*. Durham : N. C. Duke University Press 1946. P. 23.

عمومه . فالدين اذن ، يعد موضوعاً للنقص والتغير . فلا الماضى ولا الحاضر يشيران الى وجود تنظيم دينى كامل لم يتبدل ولم يتغير، ويشير التطور التاريخى الدينى وتطور المذاهب الدينية فى الشرق والغرب الى ما يؤيد قولنا هذا . فالتنظيم الدينى الذى يعد بمثابة القوى المستقرة فى المجتمع ومصدر الامن لاعضائه ، يتميز هذا التنظيم بالثبات النسبى، فمعظم التنظيمات الدينية التى تميزت باستقرار ملاحظ مرّت فى مجرى التاريخ بتغيرات وتحولات واسعة . ولا يعنى ابراز التغير الذى يصيب التنظيمات الدينية أنها غير كاملة أو ليست دائمة ولكن ما نقصده هو أن التنظيم الدينى مرتبط بالنشاط الانسانى ، ومن ثم فهو يتغير . ويدرك عالم الاجتماع من ناحية أخرى ، أن أى تنظيم سواء كان دينياً أم غير ذلك لا يعمل بمفرده فى المجتمع ، فالتغير فى الانظمة الأخرى لابد وأن ينعكس على باقى الانظمة ومنها التنظيم الدينى^(٦) .

وقد نجد اتجاهاً معادياً للجوانب التنظيمية ، داخل التنظيم الدينى نفسه ، ويرجع ذلك الى أن الظروف المجتمعية المحيطة بالدين قد يكون لها اتصال بأهداف وغايات دنيوية وروحية ، وقد برز اتجاه عام بين معظم مؤسسى الأديان لنقد التنظيم الدينى ، خاصة إذا كان يتميز بالشكلية أو له غايات سياسية أو مادية . كما أن معظم الذين لهم تجربة صوفية خاصة أو روحية يعارضون الامتثال للتنظيم الدينى السائد فى عصورهم وعلى الرغم من رفضهم هذا ، إلا أنهم أنفسهم قد يكونون مصدراً لتنظيمات دينية جديدة . كل هذا يعنى أن من أحد السمات المميزة للتنظيم الدينى هو تجديد نفسه من الداخل، فالاتجاه المحافظ والاتجاه الراديكالى والاتجاه الدنيوى والروحى كلها اتجاهات تعبر عن الحيوية التى يتميز بها التنظيم الدينى^(٧) .

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 221-223.

(7) *Ibid.*, PP. 223-224.

٣ - الحركة الدينية والاشكال المتغيرة للتنظيم الدينى :

تظهر المحنة الاساسية التى يعانىها التنظيم الدينى بشكل ملموس عندما نضع فى اعتبارنا أحد مظاهرها وهو الحركة الدينية Religious movement وتشير الحركة الدينية هنا الى محاولة منظمة تستهدف نشر دين جديد أو تفسير جديد لأحد الأديان القائمة ويمكن النظر الى الأديان الكبرى فى العالم كالبودية ، والمسيحية والإسلام باعتبارها نتاجا لحركات دينية ، وبالمثل ، تنمو الحركات الدينية فى اطار الأديان القائمة مثل حركات الفرنسيسكان Franciscan البروتستانتية داخليا . اطار الديانة المسيحية الكاثوليكية . ومثل هذه الحركات وغيرها لا بد وأن تمر بمراحل محددة حتى تصبح مستقرة وثابتة بالنسبة للأديان الأخرى ، وربما قد يؤدي الشكل الثابت لهذه الحركات الدينية نفسها الى تشكيل القاعدة لظهور الحركات الدينية فيما بعد^(١) .

وتعتمد الحركة الدينية على شخصية مؤسسها وما يتمتع به من جاذبية وقدرة على التعبير والاقناع التى تجعل الناس يلتفون حوله . ويطلق على هذه الصفات اسم الكارزما Charisma أو الطاقة الملهمة أو الروحية غير العادية . وبالرغم من أن مؤسسى هذه الحركات الدينية غالبا ما يكونوا ناقدين للتنظيم الدينى القائم إلا أن رسالتهم الدينية ، على ما قد تحتويه من جسوانب جديدة ، تدين بالكثير من جوانبها الى التراث الدينى الذى تبعث منه الحركة . وعلى سبيل المثال نجد أن بوذا كان ثائرا ضد الهندوسية التقليدية : ومع ذلك تأثر بها تأثرا كبيرا .

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 224-225.

وخلال سنوات التكوين الاولى ، تتخذ معظم الحركات الدينية شكل الجماعات الاولى غير الرسمية • وتبدأ العملية أساسا بأن يؤثر مؤسس الحركة في مجموعة من الافراد الذين يتبعونه ، ويتأثر كلا منهم به من خلال الاتصال المباشر باعتباره قائدهم الملهم ، ومثل هذا الاتصال يفدهم بالتماسك والدينامية وفي البداية لانجد أية رغبة لدى هذه الجماعة الاولى في تكوين تنظيم ديني ، فهذه الجماعة غي وضع لايتعدى الاستماع والامثال للتعاليم الدينية الجديدة التي يلقيها لهم قائدهم الملهم • وينمو الجماعة نجد هناك اتجاها من المؤسس نحو وضع قواعد تنظيم الحياة والسلوك مثل تعاليم المسيح للحواريين وتعاليم بوذا للذين يريدون طريق الخلاص وهكذا • والحق أن مسائل التعاليم لا تمثل مشاكل حادة في هذه المرحلة من تطور الحركة الدينية • كما أن قليلا من الاجابات الفكرية قد تعطى للاستئلة الخاصة بطبيعة المؤسس وسلطة رسالته ، ورغم ظهور هذه المسائل في وقت مبكر من تطور الحركة • وطالما كان المؤسس على قيد الحياة فان وجوده يسيطر على أتباعه ، ولكن هناك مسائل مثيرة للخلاف متمثلة في تعويض ونقل السلطة الى آخر أو آخرين ، كذلك البناء الهرمي للافراد داخل الحركة⁽²⁾ .

وفي المرحلة الثانية للحركة يواجه خلفاء Successors مؤسس الحركة مشكلة اعطاء تفسيرات واضحة للامور الاساسية المتصلة بالتنظيم أو المعتقدات والشعائر ، والتي لم يقدر لها أن تتضح أثناء حياة المؤسس وفي هذه المرحلة تتحول الحركة الى ما يسمى بالتنظيم الرسمي لجماعة من المؤمنين الذين يلتفون حول عقائد محددة وعامة تتعلق بالموضوعات

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 225-226.

المقدسة وما يتصل بها ، وفي هذه المرحلة الثانية ، والتي يتجمل مسئوليتها عادة الجيل الثاني من الاتباع ، توضع بوضوح الصفات المطلوبة للعضوية ، كذلك فإن حدود السلطة بالنسبة للتنظيم تزداد وضوحا كذلك نجد أن الاعتقادات الخاصة بالشخص المقدس ورسالة المؤسس تأخذ شكل العقيدة الرسمية ، والتي يعد الخروج عنها خروجا عن الدين نفسه ، كذلك تتخذ بعض المناسبات الخاصة مثل العشاء الرباني عند المسيحيين أو يوم الغفران عند اليهود أو عيد الفطر أو عيد الأضحى عند المسلمين شكل الشعائر الرسمية ويتلازم مع هذه المرحلة نوع من الصراع على القيادة ، مثلما حدث في الإسلام بعد وفاة الرسول وأدى إلى ظهور الشيعة . أو الصراع الخاص بتكون المعتقدات الذي ميز المسيحية في القرن الثاني والثالث الميلادى ، ولكن يمكن التغلب على هذه الصراعات يستلزم الأمر في بعض الأحيان ظهور «مؤسس ثانى» يدعم الحركة .

وإذا ما نجحت الحركة في البقاء عبر المرحلة الثانية ، فإن المرحلة الثالثة تتميز بالتوسع والتنوع ، وبهذا تصبح الحركة أكثر تماسكا وتتخذ أشكالاً متعددة من التنظيم . وتختلف الحركات الدينية فيما بينها بالنسبة لدرجة التوسع ، فمنها ما يقبع تحت تأثير حدود العنصر أو الطبقة أو الثقافة . ومنها ما تخطى هذه الحدود كالبودية والمسيحية والإسلام ، فقد حولت هذه الحركات إلى صفها عديدا من الأشخاص ذوي المكانة السياسية والوضع الاقتصادي المرموق . وفي هذه المرحلة نجد أن الحركة الدينية تواجه الخطر الناجم عن نجاحها وتصبح ضحية الاختيار ما بين التوسع أو التركيز على التنظيم والمبادئ الأخلاقية والدينية للأفراد .

وتواجه الحركة في مثل هذه المرحلة صعوبات أخرى متعلقة بتقديم

تفسيرات عن سبب عدم تحول الاهداف الاصلية للحركة الى حقائق ملموسة رغم نجاح الحركة في كسب المزيد من الاتباع . ونجد هذه المشكلة بصفة خاصة في الحركات ذات الصيغة التنبؤية التي بشر بها القادة مثل : التنبؤات بعودة المسيح مرة ثانية ، ونهاية العالم وقيام مملكة الله على الارض ... وهكذا . وقد واجه الجيل الثالث من المسيحيين مثالا ، مشكلة عودة المسيح مرة ثانية ، وكان من الضروري تقديم تفسير اضافي لهذا . يؤكد على عودته في شكل الطقوس وحضوره غير المنظور في قلوب المؤمنين به ، واعطاء تفسير مستقبليا أو أخرويا لقيام مملكة الله على الارض^(٣) .

هذا ، وهناك تأكيد في العصور الحديثة على الجوانب الاجتماعية للدين ، من ذلك ، ظهور حركة الانجيل الاجتماعي Social Gospel في المسيحية^(٤) وقد ترك العديد من الحركات الدينية — السياسية مثل الفاشية والماركسية والشيوعية وضع تجسيد اجتماعي لمملكة السماء عن الارض . ويواجه قادة هذه الحركات الدينية — السياسية في هذه المرحلة الثالثة ، مشكلة اعادة تفسير الاهداف التي طال تحقيقها . وبهذه التفسيرات الجديدة يبرر القادة سيطرتهم واستمرار حركاتهم ، والهدف الاساسي من هذه المرحلة الثالثة لتطور الحركات الدينية والسياسية هو الاستمرارية وهو يشكل الهدف الاساسي لتنظيماتهم . ومن خلال هذه المرحلة نجد أن العملية الروتينية routinization أخذت ترحف على الحركة وتنظيماتها^(٥) .

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 227.

(4) *Ibid.*,

(5) *Ibid.*, P. 228.

انظر أيضا :

Weber. M., *The Sociology of Religion*- trans. E. Fischhoff,
Boston : Beacon Press, 1963. PP. 60-61.

Hammond, P., E., *Religion in Social Context. Tradition and Transition*- New York : Random House, 1969. PP. 59-69.

٤ - أنماط التنظيم الدينى وأنماط المجتمعات :

تدين معظم الدراسات الخاصة بالتنظيم الدينى الى اسهامات عالم الاجتماع الالمانى أرنست ترولتش Ernst Troeltsch ، ففى كتابه التعاليم الاجتماعية لكنايس المسيحية^(١) حاول أن يميز بين نمطين من الجماعات الدينية الكنيسة Church^(٢) والفرقة Sect . فالكنيسة عند ترولتش ، هى نوع من التنظيم الدينى المتميز عن الحركة الدينية فى شكلها الاكثر اكتمالا واستقرارا . ومن ناحية أخرى فالفرقة Sect تشير الى المراحل الدينامية المبكرة لاية حركة دينية ، وعلى الرغم من أن هذه التفرقة كانت أساسا لاستخدامها فى الدراسات المسيحية الا أن دراسات فيير عن اليهودية القديمة وأديان الهند والصين قد بينت للباحثين أن نموذج ترولتش للتفرقة بين الكنيسة والفرقة يمكن أن يستخدم فى أديان أخرى كذلك^(٣) .

وقد أدخل حديثا على نموذج التفرقة بين الكنيسة - الفرقة ، كثيرا

(١) انظر .

Troeltsch, E., The Social Teaching of Christian Church, *op. cit.*, (2 Vols).

(٢) نظرا لأن معظم الجهات النظرية والامبريقية لعلم الاجتماع الدينى مستمدة فى الاصل من للحياتة المسيحية فاننا نستخدم لفظه (كنيسة) هنا بمعناها العام لتعنى كل اشكال للحياة الدينية لاي جماعة . ويميل بعض العلماء الى استخدام المصطلح اللاتينى Ecclesia كبديل لمصطلح الكنيسة Church عندما يستخدم فى المحتوى المسيحى .

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 228-229.

من التعديلات ووجهت اليه عديداً من أوجه النقد . فكثير من الباحثين ، من أمثال نيبوهر H. R. Niebuhr ، حاولوا متأثرين بالتراث الأمريكى ، تعديل نموذج ترولتش بإدخال مفهوم جديد هو الملة denomination كمصطلح وسيط بين الكنيسة القائمة والمحافظة والتي ينتمى اليها الاعضاء بالمولد ، وبين الفرقة التطوعية ذات النزعة الثورية والتي يلتحق بها الاعضاء أما عن طريق التحول Conversion أو الانتفاع coviction^(٤) ويضيف هيوارد بيكر مفهوماً جديداً وهو الطائفة cult^(٥) ويرى بيكر، مثله فى ذلك مثل Niebuhr وكثير من علماء الاجتماع أن الملة هى الشكل الظاهر للانتظيم الدينى الأمريكى ، وقد لاحظ هؤلاء العلماء أن هناك اتجاهًا يميز الفرق الدينية بتطوير بعض السمات الكنائسية وبهذا تتحول الى مثل^(٦) وقد أشار ولسون Breyan wilson الى أن الاتجاه الدينامى للفرق الناجحة نحو التحول الى مثل يعد ميزة بالنسبة للمجتمعات المتطورة اقتصادياً والتي تتميز بوجود الفرق ذات الطبيعة التحويلية أكثر من تميزها بالفرق ذات الطبيعة الانعزالية .

من ناحية أخرى نجد أن جونسون Benton Johnson يرى أن المفاهيم الخاصة بالكنيسة والفرقة والملة والطائفة تؤدي الى الغموض فى البحث السوسولوجى لأنها تحتوى على عديد من المتغيرات المختلفة

(٤) أنظر :

Niebuhr, H., R., *The Social Sources of Demonistrationalism*.
New York : Meridian, 1957. PP. 17-25.

(٥) أنظر :

Lepold Von Wiese and T. B., Becker, *Systematic Sociology*.
N. Y. : Wiley, 1932. PP. 624-628.

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 229.

ولست متماسكة دائما في أية حالة معينة^(٧) . وأخيرا نجد أن علماء الاجتماع الذين درسوا التنظيم الديني في مجتمعات أفريقيا وآسيا قد اكتشفوا أشكالاً تنظيمية جديدة ومختلفة ولا يمكن أن تتدرج تحت أي من هذه المقولات السوسيولوجية^(٨) . على أية حال ، يمكن التفرقة بين هذه المفاهيم على النحو التالي :

تؤكد الكنيسة عموميتها داخل حدود معينة ، سواء كانت قومية أم عالمية ، وجميع الأعضاء الموجودين والمولودين في هذه المنطقة يعتبرون أعضاء في هذه الكنيسة ، وتعتبر أنماط السلطة الخاصة بها رسمية وتقليدية ، وهي تسير بطريقة مركزية وهرمية من أعلى إلى أسفل التنظيم ، من خلال سلسلة من الأوامر وهناك عدد من القادة في هذا التنظيم المتنوع ، ولعل أهمهم هو القس priest الذي حل محل الرسول أو النبي prophet ويستمد القس سلطته من البناء الهرمي للكنائس وتتمثل وظيفته الرسمية في إدارة الشعائر مع الأعضاء . وتتميز الكنيسة عن الفرقة بأن ليس لها اتجاهات انعزالية معادية لهذا العالم ، على العكس فإن هدفها هو ضبطه من أجل أهداف التنظيم الديني ، ومن ثم فهناك تبادل مباشر بين سلطة الكنيسة والانظمة العلمانية للمجتمع بما في ذلك الحكومة المدنية . ولهذا السبب ، فإن الكنيسة ، كما يذهب ترولتش ،

(7) Wilson, B., An Analysis of Sect Development, A.S.R. Vol. 24. (Feb. 1959) PP. 3-15.

(٨) انظر :

Johnson, B., "A Critical Appraisal of church-sect Typology", A.S.R. Vol. 22 (Feb. 1957) PP. 88-92.

....., "On Church and Sect" A. S. R. Vol. 28 (August 1963) PP. 539-549.

تتحكم في العالم كما أنها خاضعة لتحكم العالم فيها^(٩) . والفرقة في مقابل هذا ، تتميز بأنها جماعة صغيرة حيث يرتبط أفرادها طوعية ، وغالبا ما يكونوا في سن الرشد . وتمارس السلطة عادة من خلال القيادة الملهمة بدلا من التنظيم الهرمي ، وعلى الرغم من ذلك فإن الضبط والنظام الديني يفرض عامة بواسطة الالتزام المتبادل بين أعضاء الجماعة . وتتميز الفرق عامة بالحماس الديني والاخلاقي ، ولكل فرقة شعار أخلاقي أو ديني معين ، واعتقادات وممارسات الفرقة تساعد على وضع حد فاصل بين أعضاء هذه الفرقة الصغيرة وبين العالم الخارجي . كذلك يتميز أعضاء الفرقة بأنهم عادة في عداء مع أعضاء كل الكنائس الأخرى ، ومن ثم فإن الفرق تميل لأن يكون لها اتجاه راديكالي في رفضها للحكومة العلمانية ، كما نجد أن أعضاء الفرقة قد يرفضون الوظائف الحكومية أو الخدمة العسكرية أو قد يرفضون دفع الضرائب . وهكذا . هذا ، ويوجد نوعان متميزان من الفرق ، الفرق الانعزالية ، والفرق ذات الطبيعة النضالية^(١٠) .

والملة هي جماعة مستقرة نسبيا ذات حجم معقول وعلى شيء من التعقيد وتضم عددا من أعضائها بحق المولد . والملة واحدة ضمن عدد من الكنائس الموجودة داخل حدود إقليم معين أو عدد من المقاطعات . وأحيانا ما تكون السلطة في الملة هرمية وأحيانا أخرى تتبع من الأفعال الممثلة للجماعات المحلية لرجال الدين والملة عكس الفرقة من حيث أنها - الملة - تتميز بالرسمية من ناحية وبالتقليدية والابتعاد عن الحماس والتشدد من ناحية أخرى . ويعتبر رجال الدين في الملة مسئولين عن رعاية تجمعاتهم .

(٩) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 231.

(١٠) *Ibid.*, P. 231.

كذلك فإن الملة لا تمنع من الاشتراك في الحروب ، ولا تحاول السيطرة على العالم ولكنها في أغلب الاحوال تكون في علاقة تعاون مع المنظمات والسلطات الدنيوية والمؤسسات الدينية الاخرى . ويمكن أن نميز نوعين أساسيين من الملل فقد تكون الملل أصلاً فرقا كونت اتجاهها سلمياً مع العالم وقد تكون الملل من ناحية أخرى كنائس سابقة ولكنها تحت ظروف الاستمرارية أخذت شكل الملل ، كما هو الحال في أمريكا ، ولعل كنائس Boptist و Methodist خير أمثلة للملل التي نبعت أصلاً من كنائس سابقة ، بينما تعد كنائس Lutheran Episcopال والتي أسست على المستوى القومي في إنجلترا بمثابة ملل في الولايات المتحدة الأمريكية (١١) .

والطائفة Cult من ناحية أخرى تتميز بأنها جماعة دينية صغيرة ويتشابه في بعض جوانبها مع الفرقة ، وإن كانت تختلف عنها في أن العضوية قاصرة على المناطق الحضرية . وغالباً ما يلجأ أعضاء الطائفة للانضمام اليها عندما يواجهون بالوحدة والتوتر في زحام المدينة وعندما يكونوا في سن متأخرة من حياتهم . وتعد العضوية في الطائفة تطوعية ، ولا يعنى الانضمام الى الطائفة الالتزام بقواعدها النظامية . وتعتبر السلطة في الطائفة ضعيفة وليس لها أثر واضح . والأعضاء ينتمون الى الطائفة ليس بسبب قبول اعتقاداتها وممارساتها ولكن لتوافق معظمهم مع الآخرين . ولا تقتضى عضوية الطائفة عدم الانتماء الى كنائس تقليدية فالعضوية والانتماء هنا ، غير واضحين المعالم وغالباً ما لا يكونا منظمين والقيادة في الطائفة كرزمانية وغير رسمية . وغالباً ما تركز معتقدات الطائفة على أحد الجوانب الخاصة بالتعاليم الدينية وقد تستعير بعض السمات من ثقافات أخرى .

(11) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 233.

ولا ينسحب أعضاء الطائفة من الامور الدنيوية ولا يعارضونها •
حقيقة أن أعضاء الطوائف ليسوا مهتمين بالمشاكل السياسية والاجتماعية
بشكل نشط ، ولكن وظيفة الطائفة هي مساعدة الاعضاء على التوافق بقدر
الامكان مع العالم الدنيوي ونظمته المختلفة • وقد يساوى بعض علماء
الاجتماع الطائفة بالمرحلة الاولى لتطور الفرقة • ولكن الفارق الاساس
الذى نؤكد هنا هو الطبيعة الاختيارية والتسامحية للطائفة في مقابل
التشديد الاخلاقي والنظامي للفرقة ولعل من أهم الامثلة في العالم
الغربي على مثل هذا النوع من الطوائف هو حركة Father Divine's
peac Movement وحركة IAM Movement وبعض حركات
الشباب كحركة Krishna واتباع Meher Baba (١٢) •

(12) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 233.

د - العلاقة بين أنواع التنظيم الدينى وأنواع المجتمعات :

على الرغم من أن بعض أنواع التنظيم الدينى تتناسب وأنواع معينة من المجتمعات أكثر من غيرها ، إلا أن هناك امكانية تواجد عديد من أنماط التنظيم الدينى فى نفس المجتمع . وفى المجتمعات البدائية لا تجد تمييزا بين التنظيم الدينى والتنظيم العام للمجتمع فكلاهما متضمن فى الآخر . أما فى المجتمعات التقليدية أو ما قبل الصناعية نجد أن هناك وضعاً اجتماعياً يسمح بوجود الكنائس الكبرى مثل الكاثوليكية الرومانية والكنيسة الارثوذكسية الشرقية . ويرجع اختفاء الكنيسة العالمية فى العالم الغربى الى ظهور عديد من الكنائس القومية فى العديد من المجتمعات . وقبل ظهور الدول القومية الكبرى كان المجتمع يتميز بالاقطاع الزراعى ومع بداية التحول السياسى نجد أن التنظيم الدينى يؤكد على الوحدة وبالرغم من أن ظهور الحكومات القومية قد حطم هذه الوحدة إلا أنها دعمت نفسها بشكل معدل من التنظيم الدينى والذي أكدت ودعمت فيه الوحدة الدينية والوحدة القومية⁽¹⁾ .

وبتحال النموذج الثانى من المجتمعات ظهر لنا نوع من التحدى للسلطة الدينية ، وقد أدى هذا الى ظهور الفرق كمنظمات دينية تضم كلا من الاغراض الدينية والسياسية . ومن خلال الصراع بين الفرق والكنائس المسيطرة وبين الفرق وبعضها بعضاً برزت مرحلة جديدة تتسامح الدينى والحرية الدينية الى الوجود .

(1) Nottingham, E., E., *op. cit.*, P. 235.

وفي النموذج الثالث للمجتمعات — المجتمعات الصناعية — والتي تتميز بالحرية المدنية التي حققتها الفرق • نلاحظ أن هذه المجتمعات الحضرية اللامتجانسة والتميزة بالفردية لا تجد امكانية لكنايس جديدة ، أكثر من هذا فإن الاتجاه العام السائد في هذه المجتمعات ككل يعتبر معاديا للكنايس القائمة ، فتلك الكنايس سواء كانت عالمية أو قومية ، تأخذ شكل ومكانة الملل أرادت أو لم ترد •

فالملة إذن هي النوع المميز للتنظيم الديني للنموذج الثالث من المجتمعات • كما أشرنا فإن بعض الكنايس السابقة قد تحللت من ادعائها العالمية حيث يميل معظم أعضاء الفرق الى تحسين أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وذلك باستغلال الفرص المتاحة في المجتمع الصناعي • وتعتبر الملة مناسبة لمثل هذا النوع من الناس فهي خير تمثيل لمستوى الطبقة المتوسطة ، فالعضوية فيها اختيارية ويحقق هذا الاختيار للانتماء الملى حاجة الفرد للشعور بالتميز الذاتي ويخفف من معاناته الاقتصادية⁽²⁾ •

وعلى الرغم من أن الملة هي النموذج المميز للتنظيم الديني بالمجتمعات الحديثة إلا أن هناك عددا من الفرق والطوائف الجديدة • فليس لكل الأعضاء مقدرة على التوافق مع حركة التنقل الاجتماعي ، فهؤلاء الذين يفشلوا في تحقيق هذا التكيف غالبا ما ينسبون ويكونون فرقا جديدة ، فعندما يهاجر الافراد من المناطق الريفية الى المدن الكبرى غالبا ما يجدون أنفسهم في حالة من الضياع وعدم الاستقرار في كنيسة المدينة حتى لو كانت لا تخرج عن كونها ممثلة للمتهم وذلك لأنها لا تحقق أو تشبع نفس الحاجات التي كانت تشبعها الكنيسة في موطنهم الاصلي • وعلى ذلك

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 235.

نجد أن مهاجري الريف ، خاصة الذين يعملون بأجور منخفضة في المدينة يشكلون فرقا جديدة حتى يحصلوا على نوع من المكانة الاجتماعية ويواصلوا أداء الطقوس الدينية التي اعتادوا عليها في موطنهم الأصلي⁽³⁾.

وغالبا ما تعد الطائفة ظاهرة متروبوليتية ، فالضواحي الحضرية تتميز باللامعيارية *anomie* والتي تتضمن غياب الاتفاق العام حول المعايير التي تحدد الطرق المقبولة للسلوك ، ففي المراكز الترفيهية الصغيرة نجد أن الفرد غالبا ما يعتاد تنظيم سلوكه وفقا لهذه المعايير ، ومن ثم فإنه يصاب بالغموض الاخلاقي عندما ينتقل الى المراكز الحضرية نظرا لوجود التنوع الهائل في المقاييس الاخلاقية المتنافسة والمتصارعة وهذه اللامعيارية في الحياة الحضرية غالبا ما تؤدي الى أن يكون الفرد منطويا على ذاته متغاضيا عن أهمية وسائل الضبط الجمعي . وفي هذه المراكز الحضرية نجد أن التمسك بالمعايير الدينية التقليدية قد قل لدرجة كبيرة ، ففي الحياة الحضرية نجد الكثير من الافراد يعانون من التفكك والتخبط . أكثر من هذا فاننا نجد في المراكز الحضرية عديدا من الاعتقادات الدينية والاخلاقية والافكار الفلسفية من كل أنحاء العالم ، وتشكل هذه الافكار قاعدة للاعتقاد الطائفي يجذب اليها الافراد الحضريين ، سواء المتعلم أو الجاهل منهم . والوظيفة الاساسية لهذه الطوائف هي اعطاء شعور بالارتباط دون وضع مطالب أو قيود اخلاقية . ونظرا لأن النموذج الثالث للمجتمعات — المجتمعات الصناعية — يحتوي على عديد من الافراد المغتربين ، فليس من المستغرب أن تكون الطائفة هي التنظيم الديني المميز لهذا النوع من المجتمعات .

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 235.

ولعل المجتمع الحديث بما يحتويه من وسائل اتصال واستخدام للكمبيوتر قد أحدث ثورة في شكل المجتمع ، تشابه تلك التي حدثت عندما تحول المجتمع من مجتمع زراعى الى مجتمع صناعى . ففى هذه المرحلة الثالثة قد يتبادر الى الذهن السؤال التالى : هل سيكون هناك استمرارية للتنظيمات الدينية لتقابل الحاجات النفسية والدينية والاجتماعية لاعضاء هذا المجتمع الجديد ؟ . الحق ان الانسان الحديث يبدو وكأنه يشكل حياته وفقا للسياق البيروقراطى فهو يجد أن ذاتيته قد تعرف أو تحدد فى شكل أرقام ، سواء ذهب الى البنك أو فى وظيفة أو فى مكتب التأمينات الاجتماعية . وفى هذه الحالة نجد ان الانسان يحاول أن يسعى لاكتشاف ذاته من خلال صفات كيفية ، ويؤكد هذا من خلال طرق مميزة . فقد يلجأ الى الدين والتنظيم الدينى على أنه الملاذ الاخير الذى قد يحقق فيه اكتشاف الذات والتعبير عنها . أكثر من هذا ، فان وسائل الاتصال الحديثة قد ساعدت الافراد المهتمين بالامور الدينية أن يكونوا على اتصال بالعالم كله ، ومن ثم بكل الاشكال المختلفة من الاديان والتنظيمات الدينية . وهناك مظاهر واضحة تشير الى أن كثير من التنظيمات الدينية القائمة فقط هى التى تحاول التداخل والتعايش مع الاشكال التنظيمية الجديدة ، ولكن هناك تنظيمات جديدة تلية فى سبيلها الى الظهور (4) .

(4) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 237-238.

٦ - تأثير التنظيم الدينى فى المجتمع المعاصر :

يتفق العلماء الاجتماعيون فيما بينهم على أن الاختلافات الطبقية والعمرية ترتبط بالطرق المختلفة التى ينظر بها الى العالم ، فكبار السن غالبا ما يكونون فى حالة من الرضا بالنسبة لكل ما يجرى فى العالم ، وعلى العكس فان الشباب غالبا ما ينظرون نظرة مختلفة للامور وذلك باعتبارهم أكثر تقبلا للتغيرات الجديدة • أكثر من هذا ، فان أفراد الطبقة الوسطى ليس لديهم اهتمام كبير بالتفكك الاجتماعى وانحراف الاحداث ، ولذا نجدهم غير مكترئين بالقوى الاجتماعية وراء ذلك السلوك • كذلك ، ليس لديهم فكرة واضحة عن الكيفية التى يمكن أن تسهم بها التنظيمات الدينية فى معالجة مثل هذا النوع من السلوك ، ورجال الدين الذين يهتمون بعمل تنظيماتهم «مناسبة» للعصر الحديث وذلك من خلال اشتراكهم فى حل المشاكل الملحة فى مجتمعاتهم وهذا يتطلب ديموقراطية كاملة فى الهيئات الدينية ، كذلك لا نتوقع من التنظيمات الدينية ذات المصادر المحدودة أن تقوم بما فشل المجتمع الكبير فى القيام به • وفى أحيان أخرى نجد أن التنظيمات الدينية أقل تقدمية من المجتمع العلمانى^(١) .

وهناك محاولات رائدة لخلق تنظيمات دينية أكثر توافقا مع الحاجات الملحة للناس فى المجتمعات الحديثة وتتميز هذه التنظيمات الجديدة بأن لها اتجاها معاديا للبيروقراطية وتوجه دعوتها مباشرة الى الشباب الذين

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 247.

يعتبرون معترين من وجهة نظر التنظيمات الدينية والسيليسية القائمة . وتحاول هذه التنظيمات الجديدة أن تغالى فى الارضاء الشخصى والتعبير الذاتى ومشاركة الافراد فى جماعتهم الاولى وتهتم هذه التنظيمات بالمناطق المتخلفة وتوجه أنشطتها الى حركات الهييز ومدمنى المخدرات والساخطين على النظام وغيرهم ، وهذه التنظيمات لا تهتم بأخطاء الناس ولكنها تحاول فهم سلوكهم ، فالشعائر الحديثة ليست هى الوسيلة الوحيدة للمشاركة مع الجماعات الدينية . فالموسيقى ، خاصة موسيقى الجاز ، والرقص ، والرحلات ، والحفلات كلها أشكال جديدة للتعبير الدينى فى المجتمع الغربى (٢) .

على أية حال ، فإن هذه التنظيمات الجديدة تعكس المحيط الاجتماعى بدلا من ادماجه . ولا يعنى هذا ان التنظيمات الدينية لا تبذل من جانبها أى محاولات للتأثير فى المجتمعات المحلية والقومية لتسير بها نحو الكمال الدينى ، بل على العكس من ذلك ، فإننا نجد أن محور السوعظ الدينى والانشطة الاجتماعية التى تقوم بها هذه المنظمات الدينية تمثل كثيرا من الجهد الذى يبذل فى هذا المجال . ولكن رغم هذا يبقى أمامنا سؤال عن مدى تأثير هذه الجهود فى تعديل الوضع الاجتماعى . ويشير لنسكى الى أنه على الرغم من أن هذه التنظيمات غير ناضجة ، إلا أن الافعال اليومية للعديد من أعضاء الجماعات الدينية تعكس تأثرا بالغسا بهذه التنظيمات . ولكى نفهم طبيعة الجهد المبذول من التنظيمات الدينية فى المجتمعات الحديثة فمن المفيد أن نختبر بعض الوسائل التى تعمل على

(٢) انظر :

Broden, C., *These Also Behene: A Study of Modern American Cullts and Minority Religious Movement*. New York: Macmillan 1949.

خلق الضغوط الاجتماعية داخل التنظيمات الفردية • وتشير البحوث التي تمت في هذا المجال الى أن هناك اتفاقاً في الآراء حول ارتباط التغيرات المتوقعة مع القيم الدينية ، بينما نجد أن هناك نسبة كبيرة من الآراء الخاصة بالأفراد المسئولين عن الشؤون المالية لوضع السياسات في التنظيمات الدينية ممن يعارضون أي تغييرات اجتماعية في المجتمع المحيط بها⁽³⁾ .

(3) Nottingham, E., K.. *op. cit.*, PP. 249-252.

٧ - السلطة الدينية :

بغض النظر عن أصل الدين في المجتمع ، غالبا ما يتخذ الدين شكلا بيروقراطيا ولا شك ان البيروقراطية الدينية تختلف من مجتمع الى آخر ، ففي المجتمعات الغربية غالبا ما ينظم الدين حول شكل هيراركي hierarchy وهرمي . فلا يمكن مثلا أن نتصور وجود استمرار الكاثوليكية الرومانية دون هذه الهيراركية . وفي المجتمعات غير الغربية لانجد تنظيمات هيراركية رسمية على غرار النموذج الكاثوليكي ، ولعل غياب هذه التنظيمات هو الذي منع الأديان من التطور من عصر الى آخر . ففي الهندوسية على سبيل المثال ، لا نجد أي مقارنة بما هو موجود في الكنيسة أو الملة . فالبيروقراطية بهذه الديانة ليست معقدة ولها الطابع المحلي ، ومن ثم لم يتطور نسق رسمي للاتصال بين الوحدات المحلية لاقامة سياسة عامة تحاول القضاء على الصراعات الخاصة بالعقيدة وتوحيد ممارسة الشعائر . هذه الاختلافات ، بطبيعة الحال ، تعكس الطرق المختلفة التي من خلالها يتكامل الدين مع المجتمع وكذلك التسوع في بناء البيروقراطية في كل أنظمة المجتمع^(١) .

ويلاحظ جلوك Glock أن علماء الاجتماع لم يعطوا اهتماما كافيا للتنظيمات الدينية على أساس من الدراسات المقارنة في الثقافات المختلفة ويلاحظ أن هناك الكثير من الدراسات حول التنظيم الديني في المسيحية

(1) Glock, C. "The Sociology of Religion" in Merton R. K. et. al. (eds.) *Sociology Today, op. cit.*, Vol. 1, P. 157,

بصفة خاصة • ولعل الكثير من الدراسات قد دار حول تفرقة ترولتش Troeltsch بين الفرقة والكنيسة •

على أية حال ، هناك حاجة للعديد من الدراسات حول التطور البيروقراطي في مختلف الأديان • فالشكل البيروقراطي للنظم الدينية له علاقة ، بلا شك ، باللاهوت وشكل السلطة الممارسة على الأعضاء ومقدار التأثير الذي يمارس على السياسة العامة • وكما يعلق جلوك ، هناك القليل من الدراسات السوسيولوجية التي تركز حول البيروقراطية الدينية • وليس هناك نظرية لتنظيم هذا التنوع الخاص بهذه الأشكال البيروقراطية في التنظيمات الدينية⁽²⁾ •

ولعل من أهم المسائل الخاصة بدراسة البيروقراطية الدينية هي العملية الخاصة بصناعة القرار ، أى للطرق التي من خلالها تستطيع التنظيمات تكوين سياسة معينة وتحاول الاختيار من بين البدائل المتاحة • ولا شك أن هذا يقود إلى عديد من الأسئلة الأخرى حول كيفية تناسب هذه القرارات بالنسبة للأعضاء ، وكيف تتعامل البيروقراطية الدينية مع الضغوط الخاصة بتبني تفسيرات للكتب المقدسة تتناسب مع التفسيرات السريعة في العالم الاجتماعي • ولا شك أن الأجابات للقارنة والمنظمة لمثل هذه الأسئلة سوف توضح التفاعل بين اللاهوت وبقاء البيروقراطية الدينية •

ولا شك أن مناقشة التنظيم الديني تقودنا بالضرورة إلى مناقشة مشكلة القيادة والسلطة الدينية • وهنا نواجه مرة أخرى مسائل هامة مثل ،

(2) Glock, C., "The Sociology of Religion" in Merton R. K. et. al. (eds.), *Sociology Today, op. cit.*, Vol. 1, P. 160

ما هي الظروف التي تبرز فيها القيادة الدينية المهمة (الكرزمانية) ؟ ،
وكيف تزدهر هذه القيادة ؟ وكيف تضمحل ؟ وما هي العملية الخاصة
بتخصص الادوار الدينية ؟ وما هي السلطة الدينية التي تمارس في
مختلف المجتمعات في مجالات معينة للحياة ، وما هو نوع الناس الذي
يمثل لمثل هذه السلطة ؟ .

وبالرغم من أن هناك عددا من البيانات التاريخية حول القيادات
الدينية في شكل سير ذاتية وفي تاريخ الكنائس وغير ذلك ، إلا أن القليل
من هذه البيانات ذو نفع لعالم الاجتماع أو للمعالجة المنظمة لهذه المسائل .

٨ - الكارزما Charisma والسلطة الدينية :

لقد خصص فيبر جزءا كبيرا من أعماله لتوضيح دور «الكارزما» كقوة أساسية ودافعة للتغير الاجتماعى^(١) . وكنقطة بداية ، نقول أن فيبر ميز بين ثلاثة أنساق قيمية أو اعتقادات والتي تحدد بدورها سمات السلطة Authority وشرعية القوة التي تسمح بالتغير .

وأول هذه الانساق أو الاعتقادات — كما يذهب فيبر — هو السلطة التقليدية Traditional authority والتي تأخذ شرعيتها من قدسية التقاليد Sanctity of tradition ونسق القيم القائم تحت هذه السلطة

(١) لم يعرف فيبر مفهوم الكارزما Charisma فى كتابه علم الاجتماع الدينى *Sociology of Religion*, trans. by E. Fishchoff, Introduction by T. Parsons : Beacon Press, 1963.

ناهتمام فيبر كان موجها لبحث النماذج المختلفة للنبوّة الكرزمية ودورها كمصدر تشريعى للقانون . وفى مكان آخر شرح لنا فيبر للكرزما كمفهوم ونظام . ولزيد من المعلومات حول مناقشة فيبر يرجع الى :

Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization*, op. cit., PP. 324-423; *Law in Economy and Society* (Cambridge Mass. : Harvard University Press 1954). Gerth, H. H., and Mills, Wright, C., (Eds.) *From Max Weber: Essay in Sociology* op. cit., 245-264, 295; Eisenstadt, S. N., (ed.) *Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers*. (Chicago: University of Chicago Press, 1968), PP. 40-65, Friedalnd, W. H., "For a Sociological Concept of Charisma", *Social Forces*, Vol. 43 (October 1964) No. 1, PP. 18-26; Shils, E., "Charisma, Order and Status", *A. S. R.*, Vol. 30 (April 1965) No. 2, PP. 199-213.

التقليدية يمكن أن ينظر اليه على أنه مقدس ودائم ومفهوم ، ولهذا فإن قوة الحاكم محكومة بالتقاليد Traditions التي تعطيها شرعيتها ، ومن ثم فإنه بالرغم من أن التغير الاجتماعي يفرض أسس هذا النظام ، إلا أنه ليس هناك مكان للاختيار الاجتماعي أو التغير الاجتماعي .

أما عن القيم التي تشرع السلطة الكرمزية Charismatic authority النموذج الثاني - تقوم ، كما يذكر فيبر ، على «صفة خاصة لشخصية الفرد ، وبفضلها يتميز عن أقرانه العاديين ولهذا يعامل على أنه يملك قوى فوق طبيعية Supernatural أو فوق انسانية Superhuman أو على الأقل قوى خاصة محددة أو صفات معينة . مثل هذه القوى أو الصفات ليست في متناول الشخص العادي ، ولكن ينظر اليها على أنها مقدسة Divine أو قدوة ، وعلى أساس هذه الصفات أو القوى ، فإن الشخص المتمتع بها يعامل أو ينظر اليه على أنه قائد Leader (٢) .

والقيادة الكرمزية أو المهمة ، كما يذكر فيبر ، لها سمتين أساسيتين ، أولا : فهي دعوة إلى العنصر غير العقلي Non-rational في الطبيعة الانسانية ، وبمعنى آخر فإن طاعة اتباع القائد الملهم أو تلاميذه نابعة من الحماس ، وقائمة على أساس الكرامات Sign التي تثبت الموهبة الالهية لديه . ولهذا فإن القائد الكرمزي يتطلب ولاء غير مشروط من أتباعه . ثانيا : تنقسم الكرمزا بكونها خارجة على الطبيعة العادية، ولهذا فهي تعارض بشدة كلا من السلطتين البيروقراطية والتقليدية ويمكن أن تعرف الكرمزا على أنها تتسامى بالروتين Routine العادي وتضيف

(2) Weber, M., *Theory of Social and Economic Organization*, op. cit., PP. 350-359.

قيما « راديكالية » للحياة اليومية⁽³⁾ هاتان السمتان تجعلان من الكرزما كما يقول فيبر « القوة (الثورية) المتميزة في التاريخ »⁽⁴⁾.

وتسنع الفرصة دائما لظهور الكرزما في حالات الضرورة والظروف القاهرة ولهذا فان القائد الكرزمي « راديكالي » بطبيعته فهو يحاول دائما تحدى نسق القيم الثابت وذلك بمعالجة جوهر المشكلة . فالقائد الكرزمي في تأثيره يقود حركة اجتماعية أو دينية جديدة ، وغالبا ما يفتح أتباعه بهدف جديد ، ومن ثم فانه عندما تدرك كرزمتة his Charismatic في البناء الاجتماعي وفلسفة القيمة ، فانه من المتوقع أن يتصف بالثورية ويؤكد فيبر أنه من أجل تفتيت الوضع الراهن وخلق نسق قيمى جديد لاحداث التغير المجتمعى ، فان المصلحة المادية لا تكفى لخلق أو تفسير ذلك . ما يحتاج اليه ، كما يرى ، فيبر ، هو قوة روحية Spiritual Force أو كرزمية دينية Religions Chrisma ، وعند بروز الكرزما يكون هناك دائما دعوة Call لنشر قيم جديدة واحساس برفض الماضى ووعد وأمل فى المستقبل⁽⁵⁾.

وقد يظهر الكرزما فى كل ميادين الحياة الاجتماعية ، الدينية ، الاخلاقية ، الفنية ، العلمية ، السياسية ، الادبية ، العسكرية . الخ⁽⁶⁾.

(3) Weber, M., *Theory of Social and Economic Organization* op. cit., PP. 358-362.

(4) Ibid., P. 362.

(5) Ibid., P. 89.

بالنسبة لفيدر ، فان من أهم سمات الكرزما هي أنها (تظل بعيدة عن الانجازات الاقتصادية) .

(6) Weber, M., *Theory of Social and Economic Organization* op. cit., P. 237.

ورسالة الكرزما ، على أية حال ، دائما قوة ثورية Revolutionary Force ذلك نظرا لانشغالها برفض القيم التقليدية والسياسة على الروتين الثابت ، وبهذا فان الكرزما تحدث ثورة داخلية internal revolution ، وذلك باثارة الناس من الداخل وتشكيل الاشياء طبقا للإدارة الثورية الكرزية^(٧) وطالما أن الكرزما بطبيعتها صفة استثنائية حيث لا يمكن تعليمها أو نقلها فان سلطتها تصبح مصدرا لصعوبات .

أعنى — كيف يمكن لمثل هذه السلطة أن تستمر اذا ما حدث وأن اختفى قائدها الكرزماتي ؟ يذهب فيبر الى أن هذه السلطة يعين لها فرد آخر ، وذلك بوسائل متنوعة ، مثل التمتع بصفات معينة ، الثورية ، فالقائد الجديد يعين كخليفة من القائد الاصلى ، ويعين من التلاميذ أو الورثة^(٨) . وهذا ما يسميه فيبر «بتعاقب الكرزما» charismatic succession

ولما كانت الكرزما تقف في معارضة للنظام التقليدي والبيروقراطي ، فان الترشيح Rationalization^(٩) ، النموذج الثالث للسلطة ، ليس أقل من كونه قوة ثورية من الكرزما . وبالرغم من أن هذه القوة العقلية تشارك الى حد كبير مفهوم الكرزما في خصائصه ، الا أن هذا لا يعنى

(٧) يوضح فيبر المقصود بهذه الثورة الداخلية بقوله : (الكرزما ربما قد تتضمن إعادة تنظيم داخلي أو ذاتي ناتج عن المعاناة أو الصراع أو الحماس ، وربما يؤدي ذلك الى تغير راديكالي في النسق المركزي للاتجاهات وموجهات الفعل ، حيث تعطى وجهة جديدة كلية لكل الاتجاهات نحو مشاكل مختلفة) .
Ibid., P. 68.

(8) Ibid., P. 77.

(٩) هذه القوى العاقلة Rationality ناتجة عن كونها قائمة بطريقة

بمعترف بها على أنها شرعية Legal

Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization* op. cit., P. 235.

أن العقلانية ، ببساطة ، استمرار للكرزما • وفى الحقيقة ينظر فيبر الى العقلانية فى عدة أشكال مختلفة ، ووجد أنها ليست غائبة بصورة كلية عن أى نموذج من السلطة • «أن حقيقة الكرزما أنها عندما تأتى ، تحتك بالنظم الثابتة للمجتمع وتعطى قوة للتقاليد أو البتشة الاجتماعية» (١٠) • وعندما تفشل الكرزما فى تقديم إعادة ترتيب أو تعريف للقيم الاجتماعية والتقليدية وعندما تخفق فى مساهمة التغير أو تفتت النظام القائم، عندئذ تفقد الكرزما «سمتها الطارئة» emergency charcter أو تكون قد فقدت عصبها Nerve الثورى • ولهذا يبرز الترشيد كاستجابة للمشاكل داخل النظام الكرزماى القائم ويتحد مع النسق القيمى المؤسس عليه • هذا «الادمج» هو ما يسميه فيبر (تحول الكرزما) Transformation of Charisma (١١) •

وما يجب التركيز عليه هنا هو أنه عن طريق إعادة توجيه كل الاتجاهات بصورة شاملة ، وكذلك كل جوانب الحياة ، يغير القائد الملهم المجتمع من الداخل ، ويحقق نفاذه الى النظام القائم ، بعد أن يكون قد تعرف تماما على كل الامكانيات أو الاحتمالات المتاحة فى النسق الاجتماعى هذا النوع من التغير الاجتماعى — كما يذهب فيبر متصل بالقائد الملهم والتزامه الذى له مفهوما أخلاقيا ، ويقول فيبر «أن هذه القاعدة كامنة أكثر ، فى مفهوم أن واجب هؤلاء الذين يدعون الى رسالة كرزمية ، أدرك صفتها (الأخلاقية) والعمل طبقا لذلك» (١٢) والكرزما فى أصل صورها

(10) Gerth and Mills, (eds) *op. cit.*, P. 235.

(11) Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization op. cit.*, PP. 363-393.

(12) *Ibid.*, P. 359.

— كما يرى فيير — عندما تكون دعوة الى الالتزام بقيم جديدة وتحديث
Modernization النسق الاجتماعي من خلال القيم • وهذا ما يفسر لنا
لماذا أعطى فيير أهمية كبرى للواجبات الاخلاقية عند النبي Prophet
كدعاية لتفسير جديد للحياة من خلال القيم^(١٣).

(١٣) انظر :

Weber, M., *Sociology of Religion*, op. cit., PP. 32-59. XXXIII.

4 - خاتمة

حاولنا أن نبين في هذا الفصل كيف أن التنظيمات الدينية تظهر كنتيجة مصاحبة للتمايز الاجتماعي وتقسيم العمل في المجتمع . وهناك تنظيمات دينية معينة تتبع من الطريقة الدينية الخاصة بالقائد الديني وأتباعه . ولكن هذه التنظيمات تواجه عديدا من المشاكل خاصة بعد وفاة القائد الكرزماتي نفسه أو محاولة تغلب الروتين اليومي على الطابع الكرزماتي . ولقد حدد لنا O'dea عددا من المشاكل التي تواجه التنظيم الديني وهي ما يطلق عليها المشاكل الخاصة بعملية التنظيم للدين ، فعملية تنظيم الدين تحتوى على عملية أخرى هي تحديد الأدوار والمكانات ونسق انخبرات الدنيوية والاخروية . كذلك فإن الدافع الخالص الذي يصاحب حركة قد يصيبه الفتور بعد وفاة القائد الديني نفسه . ومن بين المشاكل التي تواجهها التنظيمات كذلك ، غلبة الاهتمام بالامور الدنيوية على حساب الجوانب الروحية . وهنا يمكن أن نتحدث عن الصعوبات التي تعترض التنظيمات الدينية في المجتمعات العلمانية الحديثة . فمعظم الأديان قد طورت بناءات بيروقراطية منذ الفترات الاولى لهذه الأديان وقد أصابت التأثيرات العلمانية الجوانب الثقافية في المجتمع بما في ذلك الثقافة الدينية نفسها ، وأصبحت بطريقة أو بأخرى تحت تأثير الدعاوى العلمانية والمنظمات العقلانية الحديثة . وفي مواجهة هذا قد تلجأ التنظيمات الدينية الى التوصل لحماية أوضاعها وعقائدها .

وان كان فيير لم يعط التنظيمات الدينية القدر الكافي من التحليل إلا أن الفصل يرجع اليه في أنه كان أول من وضع التفرقة بين «الفرقة»

— الكنيسة • واستطاع ترولتش أن ينمى بالتفصيل هذه التفرقة • كذلك هناك علاقة بين التفرقة وبين التمييز الذي يتسم بين صاحب الرسالة والنبي المثالي • فكل هذا ، بلا شك ، ألقى الضوء على دور القيادة الدينية في التغير الاجتماعي في الفترات التاريخية الماضية ، وما صاحب ذلك من تكوين تنظيمات دينية تحمل تلك الصفات الكرزماتية • وتغير التنظيمات الدينية من الموضوعات التي تركزت عليها الدراسات الدينية وخاصة فيما يتصل بمسائل معينة كالقيادة وأشكال السلطة فيها • وتكشف هذه الدراسات عن أن القيادة الدينية لم يعد لها هذه الأهمية في المجتمعات الحديثة وذلك لتفتت وظيفة القيادة الى عديد من الوظائف والادوار الفرعية داخل التنظيم الديني نفسه • وقد يفسر هذا أيضا ، كما بينا ، بسيطرة السلطة التنظيمية العقلانية على السلطة الكرزماتية في المجتمع الحديث • على أية حال ، فقد كان لهذا الفصل هدفا محددا هو تحديد الخصائص البنائية للتنظيمات الدينية والمشكلات التي تواجهها ، وأنماطها ودور القيادة الدينية بها •

الفصل السابع

التحليل السيوسولوجى للتجربة الدينية

التحليل السيوسولوجى للتجربة الدينية

- ١ - تمهيد •
- ٢ - طبيعة التجربة الدينية •
- ٣ - عناصر التجربة الدينية •
 - أ (المقدس •
 - ب (المعتقدات والممارسات •
 - ج (الرمزية •
 - د (مجتمع المؤمنين •
 - هـ (القيم الاخلاقية •
- ٤ - أشكال ومظاهر التعبير عن التجربة الدينية •
 - أ (التعبير عن التجربة الدينية فى الفكر •
 - ب (التعبير عن التجربة الدينية فى الفعل •
 - ج (التعبير عن التجربة الدينية فى العضوية الجماعية •
 - هـ - التجربة الدينية والفرد : مشكلة الانتماء •
 - أ (دور الدين فى مواقف الازمات •
 - ب (الدين كوسيلة للتكيف •
 - ج (الدين والعلم كأساليب بديلة للتكيف •
 - د (السحر والعلم والدين فى نماذج المجتمعات المختلفة •
- ٦ - الدين والمجتمع : مشكلة المعنى •
 - أ (مشكلة المعنى بالنسبة للتجربة الفردية •
 - ب (مشكلة المعنى بالنسبة للمجتمع •
 - ج (التفسيرات الدينية للنظام الاجتماعى •
- ٧ - خاتمة •

١ - تمهيد :

يتفق العلماء على أن هناك عنصر أساسيا في حياة الانسان يوجبه أفكاره ومشاعره وأفعاله ، ويدرك الانسان أن هذا العنصر وراء التجربة اليومية - هذا هو ما يشكل جوهر التجربة الدينية . فالدين إذن «تجربة» experience مع العالم الماورائي أو الدينى . وقد تختلف هذه التجربة من حيث شدتها وكليتها بالنسبة للفرد أو الجماعة، كذلك فإن محتوى وطبيعة التجربة الخاصة بالمجال الدينى قد تتنوع حسب تنوع الأديان نفسها .

ويجمع معظم الباحثين على أن هذا المجال الدينى لابد وأن يحتوى على ما يسمى بالمقدس أو الاله أو الكائنات الروحية الأخرى ، وبدون المقدس لا يعتبر المجال فوق الطبيعى دينا . فالدين هو ما يفعلونه الناس ويقولونه ويفكرون فيه ويتعلق بما هو فوق عضوى . من هذا يمكن القول أن التجربة الدينية هي علاقة الانسان باهتماماته العليا أو المطلقة، ونحن هنا وفى بحثنا للتجربة الدينية لا نناقش صدق أو كذب فكرة المجتمع عن المقدس ، ولكن ينصب اهتمامنا الأساسى على التحليل السوسىولوجى للسلوك الدينى كانعكاس للتجربة الدينية ، أغنى أننا لا نهتم بوجود المقدس أو عدمه . فعلم الاجتماع الدينى يهتم بالوظيفة والفائدة الاجتماعية لمحتويات التجربة الدينية فى نسق الفعل الاجتماعى وكما سوف نرى ، فإنه إذا كان وجود المقدس هو العنصر الرئيسى فى التجربة الدينية، فإنه لابد وأن ترتبط به اتجاهات الافراد وعملية تكوين أنساق فكرية ورمزية للتعبير عن التجربة الدينية . كما يجتوى المجال

الدينى أيضا على نسق للممارسات والشعائر التى يشارك فيها الاعضاء
من خلال القيم الجمعية التى تتطلبها التجربة الدينية .

ولعل مناقشة اهمية وجود المقدس فى التجربة الدينية يؤدى بنا
هنا الى الاشارة الى أن الباحثين يحاولون النظر الى الحركات السياسية
الكبرى فى العالم «مثل الشيوعية ، الفاشية ، القومية ..» على أنها رغم
عدم اهتمامها بما هو فوق طبيعى الا ان لها معظم خصائص التجربة
الدينية . فهذه الحركات ، كما يذهب هؤلاء الباحثين تحتوى على نسق
من الاعتقاد والرمزية والشعائر ولها قيم مشتركة وتنظيم سياسى أو
اجتماعى . «والمقدس» — اذا جاز لنا أن نستخدم المصطلح هنا —
بالنسبة لهذه الحركات ، هو الاهتمام بالحياة الانسانية فى هذا العالم ،
أو الاهتمام بمصير مجتمع من المجتمعات الانسانية . والسؤال الذى
يثار هنا ، هل يمكن اعتبار هذه الحركات أديان رغم عدم احتوائها على
فكرة واضحة عن ما يطلق عليه المقدس أو ما هو فوق طبيعى ؟ . الحق
أن عددا من علماء الاجتماع ينظر الى هذه الحركات باعتبارها «أديانا»
علمانية ولا يمكن أن تصف على أنها «أديان» بالمعنى الشائع لكلمة الدين
فالتجربة الدينية أولا وأخيرا ، هى الشعور بالخشوع والرهبة أمام قوة
عليها يطلق عليها المقدس ، وهذا ما لا نجد له مثيلا فى هذه الحركات .

وسوف نناقش فى هذا الفصل طبيعة التجربة الدينية والمعايير
المستخدمة للتمييز بين ما هو صادق أو كاذب منها وسوف نبين كذلك
المقومات الرئيسية فى التجربة الدينية ، أعنى المقدس ونسق الافكار
والرموز والممارسات والشعائر ومجتمع المؤمنين والقيم الاخلاقية المشتركة ،
وتتطلب مناقشة التجربة الدينية ، مناقشة أشكال التعبير عنها ، سواء فى
الفكر أو الفعل أو فى العضوية الجمعية . ونناقش من ناحية أخرى

بالتفصيل ، علاقة التجربة الدينية بالفرد ، أعنى كيف يمكن أن يكون الدين بمثابة أداة لتكيف الانسان فى مواجهة مواقف الازمات ، وهل يمكن للعلم أن يقوم بنفس الوظيفة أم لا ؟ . وأخيرا سوف نعين دور الدين فى اعطاء تفسيرات وتبريرات أخلاقية لمشكلة المعنى فى المجتمع واضفاء الشرعية على الانظمة الاجتماعية الأخرى ، ومناقشة التداخل القائم بين النظام الدبنى والانظمة السياسية والاقتصادية سواء فى المجتمعات التقليدية أو المجتمعات الحديثة .

٢ - طبيعة التجربة الدينية :

لو أردنا تحديد طبيعة التجربة الدينية فمن أين نبدأ ؟ ففي مقابل الاهتمام الشائع بالبحث عن وظيفة الدين ، من الأهمية أن نؤكد البحث عن طبيعة الدين . وهناك اتجاه ثالث ، حيث ذهب Wilfred C. Smith الى أن « تقدم الدراسة العلمية للاديان يمكن تحقيقها اذا أمكننا التعود على أن ننسى ما يسمى بطبيعة الدين ونهتم بدلا من ذلك بعملية تطوره المعاصر » . أما المدرسة الوظيفية المتمثلة في آراء مالمينوفسكى ، و رادكليف - براون ، وايفانز بريتشارد ، فانها تذهب الى أنه « طالما لا يمكن التعرف على أى نظام أو مذهب دينى عن طريق موضوعاته الأساسية ، فانه ربما من الممكن أن ندرك وظائفه » . وفي مكان آخر يقول مالمينوفسكى : « ان الدين لا يمكن أن يلاحظ بطريقة بسيطة . ولكن كل ما يمكن أن ندرسه هو وظائفه التى يقوم بها » كذلك رادكليف - براون ، بالرغم من أنه يتحدث عن فهم حقيقى لطبيعة الدين Real understanding nature of religion إلا أنه أمتدح Fustel de Coulanges وأميل دور كيم E. Durkheim وآخرون في دراستهم لمعرفة آثار اديان معينة^(١)

والحقيقة أنه يبدو أن هناك طريقتان لفهم طبيعة التجربة الدينية ، الطريقة الأولى ، وهى التى تخص بالوصف التاريخى لدين معين أو فرقة أو مدرسة دينية . والطريقة الثانية وهى التى تبدأ من التساؤل بأين أنا؟ "Where I am" بمعنى ، المدى أو المجال الكامن للتجربة الشخصية . « وأنا » هنا يمكن أن تكون فرد أو جماعة .

(1) Wach, J., *op. cit.*, PP. 27-28.

ولعل المدخل الذي يبدأ بالمجال الكامن للتجربة ، كما يذهب وب Webb عرضة لاعتراضين ، الاول أن كلمة تجربة experience تبدو وكأنها تشير الى تجربة انسانية human بدلا من تجربة مقدسة divine . بمعنى أنها تركز على التجربة بدلا من المجرّب . وعلى أية حث ، فعلى الرغم من أنها تفترض الاستقلال التصوري للموضوع المجرّب إلا أنها تتلافى الذاتية Subjectivism . وهذا فضلا عن أن استخدام لفظة « تجريبي أو تجارينا » يمنع امكانية وجود الوحي المقدس والذي يشكل عنصرا أساسيا لهذه التجربة . والاعتراض الثاني على هذا المدخل هو أنه يبدأ بتجربة الفرد ومن العسير أن لم يكن من المستحيل أن يقوم التجربة الجمعية للدين .

ولا شك أن هناك فائدة واضحة من التأكيد على المدخل التجريبي وأدوات الملاحظة المستخدمة والتي تميز اندراست المعاصرة للدين ، ولا يمكن أن ترفض الحقائق المستخرجة من تحليل هذه التجارب الدينية وكما هو الحال مع أي عمل فإن القصد أو النية intention هي التي تميز الفعل الديني ، ويؤكد الفينومينولوجيون أن هذه النية أو القصد ينبغي أن تمنح اهتماما ولا يمكن اهمالها من أجل تحليل الظروف النفسية أو خصائص الفعل . ولا شك أن المدخل التجريبي يقدم بأمانة العلاقة المألوفة بين التجربة الدينية والانواع الأخرى من التجارب الانسانية وفي الوقت نفسه ، يحتفظ بالطبيعة الحقيقية للتجربة الدينية . وهنا يمكن أن يقتبس قول بول تلك Paul Tillich بأن « التجارب الدينية متضمنة في التجارب العامة ، ورغم أن الاولى تتميز عن الثانية إلا أنهما لا ينفصلان » (٢) .

(2) Quoted in wach, J. op. cit., P. 30.

ويندو أن هناك أربع وجهات نظر بالنسبة لطبيعة التجربة الدينية :

الاتجاه الأول : ويتمثل في الادعاء بأنه ليس هناك شيء اسمه « تجربة دينية » وان هي الا « وهم » . وهذا الرأي كثير ما أتفق عليه العديد من علماء النفس والاجتماع والفلاسفة .

الاتجاه الثاني : يسمح بوجود تجربة دينية « أصيلة » ولكنه يذهب الى أنه لا يمكن عزلها لتدخلها مع « التجربة العامة » . وقد عبر عن ذلك الرأي Dewey Ames Wiemen وبعض المفكرين الاوربيين والامريكيين .

الاتجاه الثالث : وهو يميز شكل وتاريخ أحد الأديان على أنه التجربة الدينية ، وهذا الاجراء يتميز بأنه تعبير عن اتجاه محافظ في كثير من المجتمعات الدينية .

الاتجاه الرابع : ويرى أن هناك تجربة دينية أصيلة يمكن تمييزها بالمعايير المحددة التي تستخدم مع أي تعبيرات أو تجارب أخرى . وتساعد هذه المعايير في الكشف عن التجربة الدينية المقننة البعيدة عن التغيرات المناقضة للمشاعر . وهذه المعايير هي : (3) .

المعيار الأول : من أول المعايير التي تميز التجربة الدينية هو استجابتها لما يجرب على أنه الحقيقة العليا Ultimate Reality . وتعني « بالحقيقة العليا » تلك الحقيقة التي تؤثر في الإنسان وشخصه ، وبهذا فانه يمكن القول بأن تجربة أي شيء محدد لا يمكن اعتبارها « دين »

(3) Wach, J., *op. cit.*, PP. 30-37.

ولكنها تكون تجربة شبه دينية • ويمكن تعريف التجربة العينية على أنها « استجابة » ولهذا فإنها ليست « ذاتية » فقط ، فنحن نستجيب « لشيء ما » ، فديكارت بدأ مع الذات فقط ، « أنا أفكر » — بمعنى لا هذا ولا ذاك ما يعينى — ولكن فقط « أنا أفكر » ، ومن ثم أنتهى ديكارت إلى « موضوع » • ومع هذا فإن تجربتنا الدينية تعطينا الذات والموضوع — الاثنين معا ، أو عدم وجودهما • ولقد ذهب Von Hugel إلى القول بأن كل معارفنا هي عملية اكتشاف على أرض التجربة ، كما هو الحال بالنسبة لمعرفتنا الروحية فهي عملية اكتشاف تقوم على كونية Isness. الحقيقة العليا لله وتعريفنا للتجربة الدينية بأنها استجابة لما يجرب على أنه « الحقيقة العليا » يعنى أن هذه التجربة تشتمل أربعة أشياء :

- أ (أفترض أن هناك درجات الوعى awareneas مثل الإدراك .
المفهوم • الخ • وهكذا فالشعور يستلزم التجربة •
ب (أن الاستجابة تعتبر جزء من المواجهة encounter •

ج (تتضمن التجربة مع الحقيقة العليا علاقة دينامية بين المجرب ومن تقوم معه التجربة • فالتجربة الدينية الحققة لا يمكن أن تفهم فى الفاظ أستاتيكية ، فهي استمرار بدون توقف ومشاعر متصلة •

د (وأخيرا فإننا يجب أن نفهم « السمة النظامية » للتجربة الدينية ، بمعنى أنه يجب أن نفهمها ونذكرها فى « وضع معين » فعندما تمارس التجربة الدينية وتفهم تاريخيا وثقافيا واجتماعيا ، فإننا نجد دائما مبادئ محددة ولا يعنى ذلك النسبية والحتمية بأى شكل من أشكالها ، ولكنها يعد بمثابة تحذير منهجى فقط •

المعيار الثانى : وهو يساعد على تحديد ما هو « أصيل » « وغير

أصيل « في التجربة الدينية • فالعبارة القائلة بأن التجربة يجب أن تدرك على أنها « استجابة كاملة لكائن كلي للحقيقة العليا » نغنى بها أن الشخص المتكامل (integral person) هو الذي نتحدث عنه ، بمعنى أننا لا نتكلم فقط عن المشاعر أو الفعل أو الإرادة منفصلة • وهذه التجربة أكثر توحيدا أو أكثر تحقيقا للعناصر المكونة لها وهي العنصر العقلي intellectual والوجداني affective والإرادي Voluntary وفي هذا الاتجاه نجد أن التجربة الدينية تختلف عن التجارب التي تعتبر « جزئية » ، أي التي تهتم فقط بجزء واحد من حياة الإنسان • فالحقيقة أن الدين يهتم بالإنسان ككل وبكل الحياة الإنسانية ، وهذه الحقيقة يؤكد ما أنغمس الشخص كلية في التجربة الدينية ، كما يؤكد ذلك ، سلوك المصلحين الدينيين العظام • ومن ناحية أخرى نجد أن الدراسات السيكولوجية الحديثة قد أدركت أهمية ووظيفة العبادة في ضمان وتحقيق الصحة الدينية والروحية للشخص • فلو فومنا الدين على ما ينبغي أن يكون لايقننا أنه لا يمكن رفض الرأي القائل بأن الدين بمفرده يمكن أن يحل المشاكل الرئيسية للمرض العقلي • فليس هناك ، كما ذهب يونج ، سبب للصراع بين القائد الديني الحقيقي والمعالج النفسي • ولهذا أكدت الدراسات النفسية عن الدين الهندوسي بقوة ، على دراسة التجربة الدينية كمحاولة لفهم المجالات المختلفة للشعور • ولعل كل الأديان ، مثلى المسيحية والإسلام وأديان الهند ، قد أكدت على الاتصال بين الناحية البدنية والروحية • ولكن العصر الوضعي ، كما يرى فاخ ، قد ستمح بالتجزئة والانقسام فجعل من الشخص الإنساني كيانا شعبه مستقل وبهذا هدم وحدة الشخصية الفردية • ومن ثم فإن العقل والمشاعر والإرادة ليس لها وجودا مستقلا أو منفصلا •

والمعيار الثالث : للتجربة الدينية هو شدتها intensity وهذه السمة

تشير إلى قوة وشمول تأثير التجربة وغيرها من التجارب فرجال الدين
العظام في كل العصور قد أثبتوا بالدليل القاطع شدة تأثير التجربة الدينية
في فكرهم وحياتهم وأفعالهم • ففي الإسلام مثلاً نجد الغيرة والحمية من
أجل تلبية رغبة الله والجهاد ما هي إلا تعبيرات عن شدة التجربة الدينية
ورغبة الفرد في التضحية من أجل أنشأ عقيدته •

وأخيراً يتمثل المعيار الرابع للتجربة الحقيقية في أنها تظهر في مجموعة
من الأفعال ، وتشتمل على طائفة من الالتزامات • فهي المصدر القوي
للمشاعر والأفعال • فأفعالنا ما هي إلا أدلة حقيقية أكدت لانفسنا الانتماء
لدين معين ، فبقدر ما تكون تجربتنا منتجة للأفعال بقدر ما تعتبر تجربة
روحية ومقدسة • هذا ، وهناك اختلاف حول درجة التأكيد على أهمية
العقل في أديان الإنسان المختلفة • والمشكلة ليست فيما إذا كان من الضروري
ترجمة العقيدة الدينية في شكل معين ، ولكن السؤال يتعلق بما يشكل الفعل
المقبول من الإله والذي يسعى إليه المؤمن ، فالدين كما يقول Von Hugel
هو في الأصل « حاجة ، وتجربة » وتأكيد لما هو واقع ، وتحديد لما يجب
أن يكون ، فالفعل ينبغي فهمه بالمعنى الكلي •

هذه المعايير الأربعة تصف التجربة الدينية ، ولا يكفي وجود أحدها
أو مجموعة منها للحكم على صحة تجربة بأنها دينية ، إذ ينبغي أن
توجد مجتمعة • ولكن هذا لا يعني أن من الممكن أن يكون هناك دين بدون
إله ، ويرى فاخت أن الفهم الخطيء هو أن الذي يجعلنا نستبعد البوذية
والكونفوشيوسية من دائرة الأديان • فهي كاديان لها مفهوم مختلف عن
المفهوم التقليدي للحقيقة العليا ، فكليهما يؤكد على عقيدة متسامية في
شكل من أشكال الحقيقة العليا أو النظام الكوني • أما أشباه الأديان
Pseudo - religions فلها بعض سمات الدين ، ولكن لانسان فيها

ينتمي إلى حقيقة ليست نهائية ولكنها محددة مثل الماركسية أو الشيوعية والدهرية والعنصرية والعلمانية وهكذا . فالتجربة الدينية الحقة ليست محدودة بزمان أو مكان ، بل على العكس ، لها صفة العمومية والعالمية^(٤) . فكما ذهب برجسون ، ليس هناك مجتمع بدون دين ، وكما أكد R. Firth فان الدين عالمي في كل المجتمعات الانسانية والتجربة الدينية متأصلة في نفس الانسان ، فطبيعتنا الانسانية تتضمن الحماسة الدينية^(٥) .

التجربة الدينية ، إذن ، هي الجانب الداخلي لعلاقة الانسان بالله وتفكره فيه ولكن ما سبب اختلاف التجارب الدينية فيما بينها أو عدم اختلافها طالما أن الحقيقة العليا واحدة ؟ والحق أن الاجابة على هذا السؤال ، تتمثل في أن الدراسة العلمية للاديان سوف تعلمنا أن نميز بين « الاسماء » « والاشياء المسماة » . فالاسماء قد تتغير وقد تصبح أكثر اكتمالا ، كما أن فهمنا عن الله (تعالى) ربما يصبح أكثر اكتمالا ، ولكن الله (تعالى) نفسه لا يتأثر بهذه المسميات . وقد تتغير الاسماء وقد تبقى .

(٤) لمزيد من المعلومات عن التجربة الدينية أنظر :

Berthold, Fred 'The Meaning of Religion. Experience,' *Journal of Religion*. XXXII, 1952.

Devine, George, *New Dimentions in Religious Experience*, New York : Alba House, 1971.

James, W., *The Varieties of Religious Experince op. cit.*.

Mcore, J., M., *Theories of Religious Experience With Special Reference to James Otto and Bergson*. New York: Round Table Press, 1938.

Wach, J., *Types of Religions Experience*. Chicgo : University of Chicago Press, 1951.

(5) Wach, J., *op. cit.*, PP. 36-42.

ولكن هناك شيئاً وراء هذه الاسماء ، وهناك فاعل وراء كل الافعال ،
وهناك مطلق وراء المحدود ، حيث الله هي الطبيعة ، وَالله الذي يسمى
باسماء مختلفة ، ولكن اللغة قد تظل قاصرة وغير معبرة . ومن هنا ينشأ
الاختلاف . وهذا القصور له سببه ، فالحقيقة المطلقة لا يمكن أن تدرك
كلية ، فأننا لا يمكن أن نصل إلى مفهوم أو معرفة موحدة عن الله ، ولا
أحد منا يستطيع أن يتكلم عن الله في نفسه أو ذاته ، فمعرفة الله به
محدودة لما هو بالنسبة لنا ، والاله يعبر عن نفسه إما في صورة وحي أو
ظواهر كونية أو كرامات وآيات (٦) .

(6) Wach, J., *op. cit.*, PP. 36-42.

٣ - عناصر التجربة الدينية :

١ () المقدس :

ما هو المقدس فى كل دين ؟ الحق أنه من اليسير التعرف على المقدس ولكن من العسير تعريفه . ففى كل المجتمعات نجد تفرقة بين ما هو مقدس وبين ما هو عادى أو بين المقدس Holy والعلمانى Secular . ويختلف الشئ الذى يوصف بالقداسة من شعب الى آخر ؛ فالهنود يعتبرون «البقرة شيت مقدسا» أما المسيحيون فهم ينظرون الى «الصليب» على أنه شئ مقدس ؛ والمسلمون يعتبرون «الكعبة» مكانا مقدسا . وهكذا الامر بالنسبة للشعوب البدائية التى تتخذ من الحيوانات والنباتات رموزا تمثل المقدس لهم . وهذه الامثلة للمقدس يمكن رؤيتها ؛ ولكن هناك جوانب غير مرئية للمقدس ؛ فالاشياء المقدسة مثل الالهة والارواح ، والملائكة ، والسيافين . والاشباح ينظر اليها على أن لها طبيعة مختلفة عن الاشياء العادية . ولكن ما هو الشئ العام الذى يمكن ملاحظته فى هذه الاشياء «المقدسة» التى تتميز بالقداسة ؟ الحق أن الاشياء فى ذاتها ليست هى التى لها قداسة ، ولكن طبيعة الاتجاهات والمشاعر هى التى تصفى عليها القداسة «فالقداسة» اذن تتكون من اتجاه عقلى انفعالى ، وهو الذى يفصل بين الاشياء فيميز أحدها بالتقديس ، فالمقدس هو الشئ المحبوب ، ويتخطى حدود المنفعة اليومية ، ولا يفهم عن طريق التجربة الحسية ولهذا فهو يحاط بشئ من الاهتمام والتقديس .

ويجب الإشارة الى أن الاشياء المقدسة لا تختلف ماديا عن الاشياء

لعادية فالبقرة المقدسة عند الهنود لا تختلف عن أية بقرة أخرى ، ولكن الذى يعطى الاختلاف هو اتجاه المؤمنين نحوها . والكائنات المقدسة غير المرئية لا يعتمد وجودها على الحس ، فالولاء لها يعتمد أساسا على الايمان الحقيقى وذلك عن طريق المشاعر ، وليس عن طريق الاتجاهات يتأكد وجود هذه الكائنات المقدسة فقط وانما يصبح لها مكانا فى عقول المؤمنين بها وبالتالي يكون لها تأثيرات أمبريقية ملحوظة .

وفى مقابل المقدس هناك المدنس الذى يتضمن كل شئ يعتبر مدنس للمقدس ، ولكى يجنب المقدس ذلك ، أحيط دائما بنوع من المحرمات والتابو ، فالأشياء المقدسة يجب ألا تمس أو تؤكل ولا يقترب منها الا فى مناسبات معينة أو بواسطة أشخاص لهم هذه السلطة ، وكذلك يعتبر استخدام اللغة الكلاسيكية فى وصف الأشياء المقدسة أحد الخصائص المميزة للأديان فى الشرق والغرب ، فالهنود والبوذيون يستخدمون اللغة السنسكريتية Sanskrit والبالي Pail واللغة الصينية القديمة . ومازال اليهود والرومان والكاثوليك يحتفلون بمقدساتهم بلغة دينية خاصة ومازال الكنائس الكاثوليكية تستخدم اللغة اللاتينية فى احتفالاتها^(١) .

ب (المعتقدات والممارسات Beliefs Practices

لاكفى أن يكون هناك أشياء مقدسة، فوجودها يجب دائما أن يتجدد وتصبح ماثلة وحية فى عقول جماعة المؤمنين بها ، فالاعتقاد (العقيدة – الاساطير) والممارسة المتمثلة فى الاحتفالات والشعائر يساعدان فى تحقيق هذه الغاية ، فالاعتقاد الدينى لا يفترض وجود أشياء مقدسة

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 15-17.

ولكن تكرار هذا الاعتقاد يقوى من الايمان • ويساعد الاعتقاد أيضا على إيضاح أصل الأشياء المقدسة ويمدنا بدليل لفهم العالم غير المرئى (الله — الملائكة ... الخ) ، كما يمدنا بفهم لكيفية ارتباط هذا العالم غير المرئى بعالم الحقائق • هذا ، وغالبا ما تضع الأديان الكبرى بعض التركيز على الاعتقاد فى صورته العقلانية •

وبالنسبة للفهم السوسولوجى للدين ، فإن الشعائر والاحتفالات لها أهمية كبرى فى ذلك ، فالشعيرة هى الجانب النشط الذى يمكن ملاحظته من السلوك الدينى • وتحتوى الشعيرة على أنواع معينة من السلوك مثل ارتداء ملابس معينة ، التضحية بالحياة ، تراتيل معينة ، الصمت والخلود الى العزلة ، الفناء ، الصلاة ، التسابيح ، الصيام ، الرقص ، التلاوة والقراءة ... الخ والطبيعة المقدسة للشعيرة لا تعتمد على الأشياء المقدسة نفسها ولكن على الحالة العقلية والانفعالية التى يكونها أفراد الجماعة نحو هذه الشعيرة ، والمحتوى الاجتماعى والثقافى الذى تمارس فيه الشعيرة ، اذ أن سلوكا معينة ، كتناول طعام الافطار مثلا . يعد سلوكا عاديا يمارس فى الحياة اليومية ، ولكنه يكون مقدسا إذا ما تم تناوله فى إحدى المناسبات كتناول الخبز والخمر بأعياد الميلاد عند المسيحيين • فالشعيرة إذن تحدد المحتوى الذى من خلاله يأخذ السلوك المقدس مكانه ، كما تحدد أيضا أدوار المشتركين فيها⁽²⁾ •

ج (الرمزية Symbolism

ولما كان جوهر الشعور الدينى ينظر اليه على أنه لا يوصف أو يعبر عنه ، فإن كل محاولات التعبير عنه تعد تقريبية ، ولهذا فهى رمزية • ولكى

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, 17-18.

يظل العالم غير المرئى للأشياء المقدسة حيا فى عقول وقنوب المؤمنين به تقوم الرمزية بوظيفة من شأنها تحقيق ذلك ، حيث أن الرموز لها قوة استجلاب المشاعر ومن ثم فهي تعتبر نتيجة لتاريخها المشترك مع المقدس وتعد واحدة من القوى المثيرة للمشاعر الانسانية، ولهذا فليس من الغريب أن نفهم أن المشاركة فى رمز شائع هى طريقة فعالية لتقوية وحدة جماعة المؤمنين^(٣)

د (مجتمع المؤمنين Community of Worshipers

كل ما تقدم يعنى أن المشاركة فى الاعتقادات والممارسات بواسطة جماعة اجتماعية يطلق عليها «جماعة المؤمنين» وتعتبر شيئا أساسيا فى أى دين . فعندما تأخذ هذه المشاركة مكانها فى شكل جماعة تحتفظ الاعتقادات والممارسات بحويتها وهذه الجماعة قد تكون قبيلة معينة تحتفظ بشعيرة طوطمية أو أى جماعة دينية أخرى ، وليس المهم نوع أو شكل الشعيرة ولكن المهم هو المشاركة العامة . وعلى أية حال . فإن الجماعات الانسانية التى يشارك الاعضاء اعتقاداتها وممارستها تكون مجتمعا أخلاقيا . فعملية المشاركة فى الشعائر العامة والرمزية والاعتقاد كل هذا يقوى احساس الجماعة بذاتيتها ، ويعطى شعورا باجتماعية الجماعة أو بانسانيتها وهذا ما لاحظته دوركيم على القبائل الاسترالية ، فالمشاركة فى أكل الطوطم يقوى من ذاتية الجماعة^(٤) . والصلاة عند المسلمين أيضا تؤدى الى خلق نوع من الاخوة وتريد من ارتباط الجماعة^(٥) .

(3) Parsons, T., *The Social System* op. cit., PP. 397-399.

(4) Durkheim, E., *Elementary Forms* op. cit., PP. 73-44

(5) Nottingham, E., K., op. cit. PP. 19-20.

هـ - القيم الأخلاقية Moral Values

إن المشاركة في الاعتقاد والشعائر تعني أن علاقة أعضاء الجماعة بالمقدس ترتبط بطريقة ما بالقيم الأخلاقية للجماعة ، وتظهر هذه العلاقة الضمنية بوضوح في ملاحظة منع جماعة معينة أكل نوع معين من الطعام أو الحيوانات • فعدم أكل لحم البقر عند الهنود يمثل قيمة دينية يتمسكون بها كلهم • غالبقرة نىء «مقدس» عندهم ، وامتناعهم عن أكل لحمها قيمة أخلاقية • وهذا ما يميزهم عن أولئك الذين يتناولون لحم البقر أو الذين لا يأكلون لحم الخنزير •

ويلاحظ أن هناك علاقة بين القيمة الأخلاقية المشتركة لدى أعضاء الجماعة ، وبين المقدس أو الأوامر الدينية والعلاقة بين مفهوم الناس للمقدس والقيم الأخلاقية يمكن توضيحها من خلال معرفة أن مفهوم الإنسان عن المقدس يفرض عليه قيمة الأخلاقية • ففي المجتمعات الرعوية يأخذ الإله شكل «الراعى الصالح» ولذلك فإن التمثل بصفت الراعى الصالح يصبح مثلاً للقيم الأخلاقية ، ويوضح العلاقة بين الإله والمؤمنين كذلك الحال في المسيحية حيث يشبه الإله بالاب ، وتشبه الإله والكائنات المقدسة بالأسرة الإنسانية ، كل هذا يضيف نوعاً من القدسية على قيم الأسرة في المجتمع • والمشكلة الهامة هنا • ليست في أن الإنسان يخلق المقدس على الشكل الذى يراه ولكن الاتصال بين القيمة الأخلاقية المستمدة من العالم غير المرئى وبين المؤمنين ، فالقيم الأخلاقية تمدنا بنوع من التصديق أو التقديس للأشياء فى عالمنا الإنسانى • وعلى أية حال، يجب ألا نفهم من هذا القول أن كل القوانين الأخلاقية مستمدة من الدين فقط ، وما هى إلا تصديق له ، فكلما كان المجتمع معقداً وأكثر علمانية، تصبح الأصول الدينية للقيم الأخلاقية أقل أهمية وغير مباشرة من حيث تأثيرها فى السلوك الأخلاقى^(٦) •

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 20-22.

٤ - اشكال ومظاهر التعبير عن التجربة الدينية :

تأخذ التجربة الدينية مثل كل أنواع التجارب الاخرى شكل التعبير وتستمر بالنسبة للآخرين الى الدرجة التي يعبرون عنها إما فى شكل الافكار أو الافعال أو الحياة الجمعية •

١ (التعبير عن التجربة الدينية فى الفكر

لعل من أهم الدوافع التى تجعل الانسان يحاول التعبير عن تجربته الدينية مع الحقيقة العليا ، الاحساس بالخشوع Awe والخوف Fear الذى يملأ قلوب العباد أكثر من هذا ، احساسهم ورغبتهم فى وصل الآخرين بما يحسون به • وهذا الاحساس ليس من أجل تحقيق المشاركة فى التجربة ولكنه دعوة للآخرين ليروا ويسمعوا ويحسوا الاحساس نفسه •

ولعل أهم أشكال التعبير عن التجربة الدينية هو الرمز Symbol فالرمز الدينى يستخدم الاشكال والصور المحدودة والعلاقات ليعبر عنها فى أشكال العلاقة العامة والمثالية والتى لا يمكن التعبير عنها مباشرة وقد يفسر الرمز من ناحية المفهوم أو يؤدى الى فعل أو يحقق وظيفة تكاملية • فالرمز كما يقول Underbill هو صورة هامة ، حيث تساعد نفس العابد على الادراك والتعبير عن الله ، وتتخذ هذه الرموز من العالم المادى القريب من حوائطه ومن الظروف الشعورية للحياة ، ومن نفسه ومن الآخرين ، أو بمعنى آخر من الانفعالات والافعال والارادة والقنيم^(١) •

(1) Wach, J., *op. cit.*, PP. 59-69.

والتجربة الدينية قد يعبر عنها في شكل أسطورة Myth ، فالأسطورة تحاول الاجابة عن بعض الحقائق مثل سبب وجودنا هنا ، ومن أين جئنا؟ الهدف من ذلك ولماذا نموت؟ ولكن غالبا ما يتغير محتوى مفهوم الاسطورة حسب كل عصر باختلاف الظروف الاجتماعية .

ويتبع هذه المرحلة الاسطورية مرحلة أخرى ، وهي توحيد التراث وتقنيته وهذا هو عمل المدارس الدينية التي ينجم عنها ما يسمى بالمذاهب الفكرية Doctrines ، فالمذهب افكرى يحاول أن ينظم ويفسر العقيدة على أنها نسق معياري لا ينبغي الانحراف عنه . ولعل من الاسباب التي تؤدي الى نشأة هذه المذاهب ، أولا ، أن هناك رغبة في التماسك حول مبادئ معينة ، ثانيا ، وجود رغبة في الاحتفاظ بنقاء العقيدة . ثالثا ، الشعور بالانتماء الى مذهب معين . رابعا ، أن هناك تحديا للموقف . أخيرا ، توافر الظروف الاجتماعية . ولهذا نجد للمذاهب ثلاث وظائف هي : ١ - التفسير وتنظيم العقائد ٢ - التنظيم المعياري للحياة . ٣ - الدفاع عن العقيدة .

ويعمل المذهب كذلك على ارتباط العقيدة بالانواع الاخرى من المعرفة ولذا نجد له معنى ، فضلا عن أنه يوحد مجتمع المؤمنين به . فاللاهوت إذن ليس مصدرا للمعرفة عن الله ، ولكنه وسيلة عقلية عن طريقها تصبح المعرفة عن الله أكثر وضوحا . وقد يتطور المذهب الى مجموعة من المذاهب تسمى فيما بعد بالعقيدة Dogms (كما هو الحال في المسيحية) . فالعقيدة تظهر عندما توجد هيئة أو رسول قادر على الدفاع عنها . وقد يأخذ التعبير النظري للتجربة الدينية أشكالا أخرى ، فقد يحتفظ بالتراث الديني مثل «الانجيل» «والسنة» عن طريق المشافهة ثم التدوين .

وغالبا ما تظهر حول هذه الكتب المقدسة ، والتي تبين معساير الحياة وينسب لها أهمية خاصة ، كتابات أخرى لها درجة أخرى من القدسية والسلطة مثل كتب البخاري ومسلم . ويظهر تاريخ الفكر الديني أن هناك رغبة في التعبير عما يحسه الانسان تجاه الحقيقة الدينية ، وقد أخذ ذلك التعبير شكلين ، أحدهما تقليدي وهو الذي ينتمى الى التقليد أو الالتزام بنسق محدد من الافكار والافعال . والآخر يرفض التقليد أو الالتزام ويعطى أهمية مطلقة للتجربة الروحية مثل الصوفية (٢) .

وإذا انتقلنا الى فحوى التعبير عن التجربة ، نجد أن تاريخ الأديان قد أثبت أن الأسئلة الأساسية التي تسألها دائما هي أسئلة أزلية ، ولكن الأشكال التي تصاغ بها والالفاظ التي استخدمت في تركيبها قد تتنوع وتختلف ولعل أهم هذه الأسئلة هو ما يدور أولا حول طبيعة الحقيقة العليا وثانيا ما يتصل بالطبيعة أو الكون أو العالم وثالثا ما يختص بالانسان .

فالعلاقات بين الله والعالم ، وبين الله والانسان لها أهمية كبرى ، وهذه العلاقة هي التي تشكل الأساطير والمذاهب والمعتقدات والكتابات المقدسة ، ولقد أخذت فكرة الله أشكالا عديدة من الكتابات عن التجربة الدينية ، فيذهب تلك Tillich الى أن القوى التاريخية تحدد أو تشكل وجود فكرة الله ليس في ذاتيتها ولكن في أشكالها المعبرة ، وفي مناقشة الفكر الانساني للالهية يوجد ثلاثة أشكال : ١ - الكثرة ٢ - الوحدة ٣ - الشخصية أو اللاشخصية ، البعد أو القرب .

(2) Wach, J., *op. cit.*, PP. 65-66.

وبالنسبة للمناقشات التي تدور فيما يتعلق بالعالم نجد أنها تتصل بالعقائد والاساطير التي نتناول أصوله وطبيعته ومصيره • ولا شك أن كل هذه الاشكال المفسرة للعالم أو الكون لها علاقة بطبيعة وإدراك الحقيقة العليا • كذلك فقد ينظر التاريخ من وجهات نظر مختلفة ، وقد يتدخل الاله في الاحداث التاريخية ، كما أن مفهوم نهاية العالم قد يناقش في علاقته بمفهوم الألوهية •

أما بالنسبة لطبيعة الانسان ، فإنها تناقش دائما في علاقة الانسان بالله والعالم فالانسان جزء من الكون وهو خليفة الله في الوقت نفسه ، ولذا فهو يتميز عن كل المخلوقات الاخرى • كذلك تنطوي التجربة الدينية على معايير للفرقة بين الروح والبدن وعلاقة ذلك بالعلم والاله وما ينطوي عليه ذلك من مذاهب أخلاقية تفسر الخير والشر وهدف الحياة الانسانية⁽³⁾ •

ب (التعبير عن التجربة الدينية في الفعل Action

سوف نناقش الآن جانبا آخر من جوانب التجربة الدينية ، أعنى جانب الفعل • فبعد أن عرفنا التجربة الدينية الحققة بأنها مواجهة Confrantation الانسان للحقيقة العليا ، ورأينا أن الفعل الديني هو الذي يحقق هذه المواجهة أو الاتصال ويحافظ عليه يمكننا القول أن العبادة adoration والطقوس Cultus من المسائل الأولية والاساسية للدين ، وعلى هذا الاساس يمكن النظر اليها باعتبارها رد فعل للتجربة الحقيقية المطلقة أو العليا ، فالاله يتصل بالانسان عندما يحاول الانسان التوصل

(3) Wach, J. op. cit, PP. 75-96.

اليه ، فالشعور بالتواصل لا يتحقق للانسان من خلال اقامة علاقة أو اتصال ولكنه يأتيه من خلال تأديته الفعل الدينى . وكما ذكرنا من قبل فان الانسان يصبح انسانا عن طريق هذه الافعال الدينية التى تعبر عن طبيعته الحقيقية ومصيره .

فالتقوس Cultus اذن ، هى التعبير العملى للتجربة الدينية أو الاستجابة الكاملة للشخص بأكمله للحقيقة العليا التى تتخذ شكل الفعل، ويجب أن ننظر الى «الممارسة» على أنها فعل يقع فى مكان وزمان وفى محتوى قد يتشكل بظروف مختلفة .

فالممارسة فعل حر ، ولكنه فى الوقت نفسه يتخذ شكلا Form معيناً . وعلى الرغم من أنه مقنن Standardized ، إلا أنه يتصف بالتلقائية Spontaneous فى آن واحد . وقد يكون الفعل بسيطاً للغاية أو ربما يكون معقداً ومركباً ولكنه فى كل الحالات فعل لشخص ما يحاول الاقتراب من الحقيقة العليا .

وعلى أية حال ، هناك شكلان رئيسيان للتعبير العملى عن التجربة الدينية وهما التعبير Devotion والخدمة أو الطاعة الدينية Service وهذان الشكلان متلازمان بشدة ، بمعنى أن ما يدرك على أنه الحقيقة العليا ، يعبر عنه فى فعل تعبدى أو عشق ، ويتحقق فى الالتزام ، بالدخول فى اتصال مع المقدس . فالعبادة اذن ، تعنى على أى مستوى الاتصال الدائم بالاله . وقد بينا فى مناقشتنا لطبيعة التجربة الدينية أن الانسان بأكمله هو الذى يشكل التجربة وليس الجانب الداخلى فقط فكل من الجسم والعقل والروح متضمنة فى التجربة . فالجسم هو طريقنا للانتماء لما هو خارج عنا . بمعنى أن الوجود الحقيقى للجسم

هو من أجل الاتصال والتعبير وكياننا الانساني في توازن بين السروح والجسد للتعبير عن التجربة الدينية . واذا ما عدنا مرة أخرى الى شكل التعبير عن التجربة الدينية ، أعنى التعبير والخدمة الدينية ، نجسد أن العبادة هي الفعل الاساسى لحياة الانسان وهناك معنى لنظرتنا الى الحياة كلها في هذا العالم سواء مرتبة أم غير مرتبة ، شعورية باعتبارها فملا للعبادة . والعبادة أيضا استجابة في مجابهة الحقيقة العليا فليس هناك شئ يستطيع أن يفعله الانسان الا التعبد والحب ، فالعبادة هي استجابة لمشاعرنا الدينية بوجه خاص ، وتصل ذروتها عندما يكون الفعل التعبدى في حالة مركبة من الحيرة والخوف والحب والعبادة لها أهداف خلاقة بمعنى أنها في اتجاه الحقيقة العليا ، فالهدف الخلاق هو تجلى العالم المخلوق أمام القانون الالهى . بمعنى آخر، ان أهداف العبادة هي تحويل كل الكائنات الموجودة والكائنات الاخرى ليكونوا في علاقة تتناسب مع النظام الالهى واراادته . والعبادة تعنى القرب والاتحاد ، فالعبادة اذن هي «احساسنا الشعورى باختلافنا عن الاله وهي في الوقت نفسه وحدتنا وتأثرنا به» (4) .

وتختلف أديان العالم بالنسبة لممارسة العبادات فبالنسبة للاديان البدائية تلعب الافكار النظرية عامة دورا أقل عنها في الاديان الاخرى ، فالواقع البدائى هو عالم السلوك ، بمعنى أنه عالم كل شئ فيه يمكن أن يرى ويعبر عنه في أفعال . فالعالم البدائى ليس عالم معرفة ، وليكنه عالم أفعال ، وهو ليس شئ ثابت ولكنه دينامى ، وليس نظريا وليكنه براجماتى . فكل الأفعال بطريقة أو بأخرى ترتبط بعلاقة روحية مع

(4) Wach, J., *op. cit.*, PP. 98-101.

القوى العليا • وعلى أية حال ، فإننا في هذا المستوى البسيط نجد بعض الأفعال التي يمكن أن تسمى دينية • وكما أشرنا قبل ذلك ، الفيلسوف هنا هو القصد والنية Intention وليس الفعل • والحق أن هذا ما يفرق بين الأديان العنصرية والذاتية ، والأديان العالمية • فالأديان العنصرية تؤكد على ممارسة الفعل نفسه ، أما الأديان العالمية فهي تعطي قيمة وأهمية للقصد أو النية كمعيار لصدق الإيمان •

ولكن إذا تساءلنا عن مكان وزمان وكيفية أداء العبادة ، يمكننا القول بصفة عامة بأنه لم يكن هناك مكان مخصص للعبادة ، ولكن مع تقدم الأديان التاريخية خصصت المعابد أو الأماكن لأقامة العبادات ، أما بالنسبة لوقت القيام بالعبادة فإن الأديان تحدد بعض الأوقات والأيام والشهور والمواسم المقدسة التي يعتقد أنها أفضل من غيرها لممارسة أفعال العبادة • أما عن كيفية التعبد ، نجد أن الناس يقومون بذلك إما بواسطة التركيز والصمت في حضور المقدس ، أو بواسطة التعبير عن ذلك في صوت وكلمات مسموعة ، أو عن طريق استخدام حركات جسدية مثل الوقوف أو الركوع أو السجود أو الرقص (كما هو الحال في الأديان البدائية حيث يتسامى البدائي بواقعه المادي) وأحيانا تستخدم الأصوات أو الموسيقى للتعبير عن التجربة الدينية • والحق أن الإنسان في العبادة يجد ذاته ويجمع أشقائه ، ففي اتصاله بالحقائق العليا صلاح نفسه وفي عبادته انتساب للمركز الذي يمثله القوة وينشد لديه الاستمرار وتحقيق الأمل (5) .

(5) Wach, J., *op. cit.*, PP. 101-108.

على أية حال هناك إعلان يكملان هذا الهدف وهما التضحية Sacrifice والصلاة prayar . والتضحية قد تكون فى شكل هدية أو طعام أو نقود، أو التضحية بحيوان أو بأحد الأبناء ، أو أن يضحي الشخص بذاته وقد تكون فى شكل تكريس حياة الفرد فى خدمة الالهة أو عدم الزواج أو الاشتراك فى الحروب أو فى نشر الدعوة . أما بالنسبة للصلاة، فإنها تعتبر وسيلة لتقوية وتوكيد الاتصال بين الاله والانسان ، وبمعنى آخر تعد الصلاة تلبية ما يتطلبه الاله من الانسان ويريد أن يفعله . وقد تأخذ الصلاة الشكل الفردى أو الجماعى ، فهى مناجاة بين الانسان والاله ، وفيها يتمثل الانسان وجوده أمام هذه القوى واستمرار الصلاة هو استمرار للاتصال بين الانسان والاله . أما بالنسبة لما نعى «بخدمة» الاله فإن ذلك يتوقف على فهم وإدراك طريقة الحقيقة المطلقة . فقد تتخذ الخدمة شكل الزهد Asceticism أو قد تكون فى شكل الانسحاب Withdrawal من هذا العالم ، أو الانسحاب من أى شئ يعوق الانسان عن تحقيقه لطبيعة الاله . وتختلف أديان العالم بالنسبة لمفهوم «الخدمة» فقد ينظر اليها على أنها اكتمال النفس أو الذات ، ولكن قد ينظر الى ذلك الهدف فى أديان أخرى على أنه غير كاف . فالمعيار بالنسبة لهذه الأديان هو الاستعداد لمرحلة أخروية تحكم بواسطة القاعدة الالهية فقط ، وفى هذه الحالة تكون الأهداف هى ، اما طاعة القانون الكلية ، أو تمثل التجربة بالاتحاد أو اللانهاية أو كسب مزيد من المعرفة أو كسب الثواب أو الجزاء وهكذا . وفى الدين الإسلامى مثلا ، نجد أن الهدف النهائى هو تبجيل الاله بواسطة الطاعة Obedience ، وفى الهندوسية وفى البوذية يتمثل الهدف فى الخلاص من العالم والدخول فى حالة السلام الكامل بواسطة اتباع بوذا ، وفى المسيحية فإن الهدف هو أن يعيش الانسان مع الروح الالهية ويطيع الكلمة المقدسة ، ويكون

على وفاق مع المسيح وذلك بهدف الوصول الى المملكة التي لا يوجد بها خطيئة أو رذيلة ، ومن أجل المغفرة والسلام^(٦) .

ج (التعبير عن التجربة الدينية في العضوية الجماعية Fellowship

من الخطأ النظر الى الجانب الثالث للتعبير عن التجربة في العضوية الجماعية على أنه قد يضاف أو لا يضاف للتعبير العقائدي أو الطقوسي ، فالاشكال الثلاثة متصلة ولا يمكن فصلها . فالعقيدة أو المذهب أو الاسطورة تنظم الفكر عن الطبيعة الالهية ، أما الطقوس فهي تعبير عن المواجهة والتي قد تأخذ شكل العبادة والخدمة ، وكلاهما يعطى توجيهها الى مركز المجتمع الذي يتكون منه الذين يتحدون في تجربة دينية خاصة بمايطور المجتمع ويشكله ، وينمى الفكر والفعل الخاص بالتعبير عن هذه التجربة . فالفعل الديني اذن ، هو دائما فعل ديني لشخص ما . فدراسة الاديان البدائية تشير الى أن التجربة الفردية ليس لها قيمة ، ولكن ما هو له قيمة هو أن الدين له الصفة الجماعية . فالمجتمع الديني ، وليس الشخص الديني هو المسئول عن المشاعر والافكار والافعال التي تصنع الاديان . وهذا يوضح لنا اهتمام العالم الغربي المعاصر بخلق العضوية الدينية في المجتمعات الصناعية والمناطق الحضرية الواسعة .

والحق أنه ليس هناك دين دون أن يكون قد طور نوعا من العضوية الدينية . فمن وجهة نظر الانثربولوجيين ، مثل مالمينوفسكى وراذكليف — براون هناك تأكيد على دور وأثر الدين في المجتمع . فالجماعة الدينية أكثر من أي جماعة أخرى تتميز بقوانينها ونظرتها الى الحياة واتجاهها .

(6) Wach, J., *op. cit.*, PP. 115-120.

عذا ، وتدور الموضوعات التي يهتم بها طالب علم الاجتماع في هذا المجال حول مجموعة من التساؤلات المتعلقة بكيفية نظر مجتمع الطقوس Cult Community الى نفسه في ضوء التجربة الدينية الرئيسية التي خلقت هذا المجتمع وتدعمه ، ونوع الممارسات التي يجب النظر منها الى التجربة الدينية التي تأخذ شكل المجتمع الديني على أنها صادقة ومفيدة ، وكيف تحرك القيم الروحية الطبيعة المطلقة للإنسان ، وتأثير ذلك على اتجاهاته نحو العالم والأنواع الأخرى لنشاطه داخل المجتمع ، وما يعنيه هذا في علاقته بأقرانه ؟ وإجابة على هذه التساؤلات تشير الى طبيعة الحقيقة العليا والاتجاهات الأساسية في الجماعة نحوها . وتختلف الجماعات الدينية تبعاً لذلك فالصلاة أو التضحية الجماعية يمكن اعتبارهما من العناصر الأساسية للاتصال بالروحى العميق . أما بالنسبة لصلات الأعضاء في الجماعة الدينية بعضهم ببعض نجد أن هناك في الأديان صلات وروابط قوية بين الأعضاء ، فهناك صلات روحية بين الأعضاء ، فكثيراً ما نسمع عن الأخوة مثل «أخ في الله» أو «أخت في الله» ، هذه الصلات الأخوية قد تكون أقوى من صلات الدم أو الجيرة أو صلات أخرى . ولأنك أن حجم Size الجماعة يؤثر في ذلك ، فكلما صغر حجم الجماعة كلما نجد شدة المشاعر والتماسك وكثرة الأنشطة . والحق أن دراسة أثر الدين في الجماعة أو المجتمع الديني هو محور دراسة علم الاجتماع الديني⁽⁷⁾ .

(7) Wach, J., *op. cit.*, PP. 120-143.

٥ - التجربة الدينية والفرد : مشكلة الانتقاء :

(ا) دور الدين في مواقف الازمات

من المعروف أنه في كل المجتمعات الانسانية . هناك فترات تاريخية تتميز بأن كل شيء فيها يسير على ما يرام ، عندما تلبى الواجبات الاجتماعية ، وعندما يلعب الرجال والنساء أدوارهم الاجتماعية بنوع من الفعالية بالمشاركة مع أقرانهم . فالناس يدركون تماما أنهم يعتمدون على بعضهم بعضا في حياتهم الاجتماعية وعالمهم الطبيعي ، ومن ثم فإنهم يخططون لحياتهم وينتظرون نتائج تخطيطهم ويتمنون تحقيقها وباختصار ، فان تحقيق الخطط يتطلب استثمارا للوقت والجهد سواء على المستوى الطبيعي أو الانفعالي من الكائنات الانسانية في كل مكان ، وبدون هذا الاستثمار للجهد الموجه لا يمكن للمجتمعات الانسانية أن تستمر (١) .

وعلى الرغم من أن معظم المجتمعات في بعض الفترات تحقق أهدافها دون توتر وتكون الوسائل المتاحة لها مناسبة لتحقيق هذه الاهداف الا أن الامور لا تكون على هذا النحو دائما . ففي دورة الحياة تعترض معظم الافراد حوادث معينة يصاحبها قلق كبير وتؤدي الى عدم تحقيق التوقعات . فالميلاد والشيخوخة والموت أمثلة لهذه الحوادث وقد طورت كل المجتمعات نوعا من شعائر المرور ، ليس فقط لكي تشكل اعترافا بمثل هذه المناسبات ، ولكن أيضا لتقلل القلق المصاحب لهذه المناسبات . وتمثل هذه الحالات مواقف الحيرة والضغوط في حياة كل المجتمعات عندما تكون

(1) Nottingham, E, K., *op. cit.*, PP. 76-77.

البدائل المتاحة لكل الاعضاء غير كافية لمساعدتهم في تحقيق معظم الاهداف التي ينتشدهونها . حقيقة ، لو أن الشئون الانسانية تسير دوما دون أن يكون هناك جوادث غير متوقعة أو توتر ، لكان دور الدين في المجتمع الانساني مختلفا تماما . فبدون الحوادث غير المتوقعة والخارجة عن تحكمنا ، فاننا نكون ، كما ذهب بارسونز ، نفكر في مشاكل الحياة وكأنها مشاكل عملية ، تحل فقط عن طريقة الاحساس العام . ولو وجد هذا الموقف ، فان تطور وتطبيق الطرق العلمية قد يؤدي الى انتاج عالم مثالي أو يوتوبى Utopian world (2) .

إن المأساة والضغط ، كما نعرف ، أمر قائم في طبيعة الموقف الانساني . ففي كل المجتمعات ، هناك دائما فجوة ، قد تكون واسعة أو ضيقة بين توقعات الناس والآمال المحددة لهم ثقافيا وبين امكانية تحقيقها ، ولهذا فإن الطرق العلمية والعملية المتطورة لا يمكن أن تكون مناسبة لكل المواقف الانسانية . ولكن يجب أن يتكيف الناس في كل مكان مع هذه المناسبات التي لا يمكن التحكم فيها وعلى الرغم من أن هذه التكيفات في بعض الاوقات تغلب عليها الناحية العملية إلا أنها دائما تتميز بالانفعالية . ففي المجتمعات الصناعية الحديثة نجد أن الطرق العلمية متاحة للتخفيف من مواقف الضغط الكثيرة والتي لا يمكن أن نواجه بمثل هذه الطرق في كثير من أنواع المجتمعات ولذا يظل الاحباط الانفعالي قائما أكثر من هذا ، فان النمو المكثف للمعرفة العلمية والتكنولوجية في مثل هذه المجتمعات ، قد ساعد بطريقة غير مباشرة ، على خلق عند آخر من المواقف غير المتوقعة والتي لا يمكن التحكم فيها ، فالصراع العلمي

(2) Parsons, T., "Religious Perspectives of College Teaching" in *Sociology and Social Psychology*. op. cit., P. 10.

الحديث ، على سبيل المثال ، أدى الى امكانية زيادة العديد من التوترات ،
والتي حاول الطب الحديث تخفيفها • وعلى أية حال ، فقد كان اعتناق
الدين والاعتقاد به من أهم الوسائل المستخدمة من جانب الانسان للتكيف
مع مواقف الضغوط •

ويمكن تقسيم مواقف الضغوط الى ثلاثة مقولات رئيسية • المقولة
الاولى وتحتوى على المواقف التي يواجه فيها الافراد أو الجماعات فقدان
آخرين لهم مكانة هامة • وقد يكون هذا الفقدان نهائيا مثل حالة الموت ،
وقد يكون طارئا مثلما يحدث في الإخفاق عند تلبية الواجبات المشتركة
والمتوقعة • فالاطفال ، على سبيل المثال ، والذين يمثلون موضع آمال
للكثيرين ، قد يكافئون آباءهم بالعداء • ان مثل هذه المواقف تتضمن
جوانب انفعالية وتوترات عملية • وبالنسبة للمقولة الثانية فهي تتضمن
القوى الطبيعية القاهرة التي لا يمكن التنبؤ بها ، والتي تعد حيوية
بالنسبة للاهتمامات الاجتماعية الخاصة بالطعام والصحة • فالتحكم في
الزراعة وفي وقوع المرض كانت بلا شك أمور هامة في السلوك الدينى بكل
المجتمعات • وتشمل المقولة الثالثة ، القيم المتصارعة والناجمة عن
التناقضات في البناء الاجتماعى للمجتمع والتي تسبب ضغوطا عقلية على
أعضاء المجتمع • هذه الانماط الثلاثة لمواقف الضغوط ، الموت ، وتأثير
القوى الطبيعية القاهرة ، وصراع القيم هي ما سوف نطرحه للبحث في
الصفحات التالية •

ب (الدين كوسيلة للتكيف :

١ - موقف الموت

الموت أحد الظواهر التي من العسير التنبؤ بها ، ويقع خارج التحكم
الانسانى تماما • وعلى الرغم من أن كل الناس يدركون جيدا أنهم سوف

يموتون الا أنه لا يوجد أحد منهم يعرف متى يقع الموت . وبسبب هذا الشعور بعدم التأكد نجد أن التفسيرات الدينية للموت قائمة في كل مجتمع . وعلى الرغم من أن هذه التفسيرات تناولت الكثير من الاعتقادات فيما يتعلق بالحياة بعد الموت ، إلا أن أهم سمة لهذه التفسيرات هي أن الدين يعطينا مجموعة من الميكانيزمات التي بواسطتها ، يستطيع الذين على حافة الموت وغيرهم ، التكيف مع الحقيقة الضاغطة . ورغم التوسع في استخدام الطب العلمي والتقليل من الحروب والحوادث إلا أن الموت ما زال يحمل للإنسان المعاصر الكثير من التوترات والانفعالات . وطالما أن الموت شيء لا يمكن الهروب منه فإن الإنسان يحاول دائما أن يواجهه نفسه لمواجهة الموت بواسطة الاعتقادات والشعائر الدينية فالاعتقادات الخاصة بالموت والحياة الأخرى لا يمكن أن تلغى الموت ، ولكنها تساعد الناس على مواجهته وتعمل على استمرار المجتمعات .

وقد تكون الوظائف انكمنة للاعتقادات الدينية المتعلقة بالموت والاموات ذات أهمية خاصة بالنسبة للمجتمع الانساني . ذلك لان هذه الاعتقادات تحدد للأحياء مكانة الموتي في المجال الاجتماعي والماوراء اجتماعي للأشياء . وتعمل هذه التحديدات ، ليس فقط ، على طمأننة الأحياء — الذين يدركون علاقتهم بالاموات أو يتربحون ما سوف يحدث من أولئك الاموات نحوهم — بل نجد أيضا بعض المتضمنات العملية . فعلى سبيل المثال : كما يخبرنا عالم الانثروبولوجيا Reo Fortune هناك اعتقاد بين سكان Manus الذين يعيشون في Bismark Archipelago ، بأن أرواح الذين يموتون تظل موجودة بين الأحياء ، وتقوم بالدور الأخلاقي لرجال البوليس والمحافظة على قيم وأخلاق القرية . وبهذه القدرة تهتم هذه الأرواح بالقيم المركزية في النسق الاجتماعي لمجتمع Manus والخاصة بالالتزامات المسالية وتجنب

المحرمات الجنسية^(٣) ، كذلك فان اعتقاد البوذيين ، في قرى *Burma* بجنوب شرقي آسيا ، يتناسخ الارواح والميلاد الجديد يساعد في تدعيم فكرة أن الموت ليس الا مرحلة من مراحل الحياة . فشعائر الموت عند البوذى لا تشير الى نوع من الحزن ، ولكنها تؤكد على أن التحول من حياة الى أخرى قد تم بأمان وسلام وأنه لا توجد أرواح ضالة سوف تهدد سلام وأمن القرويين . فالموت في مجتمع برما يتيح فرصة علينا لتأكيد القيم البوذية الخاصة بالمعاناة والتكشف وعدم الدوام... الخ^(٤) . كذلك فان الاعتقاد السائد في الصين بأن أرواح الاجداد لها مكانة التقديس بالنسبة للأجيال اللاحقة ، قد ساعد على استمرار العناصر الحيوية في استمرارية المجتمع الصينى ، وحافظ كذلك على ثبات واستقرار وتدعيم الاسرة الصينية لآلاف السنين . كما نجد أيضا في المسيحية اعتقاد بأن الموتى يستمرون في الحياة ، ويكونوا أعضاء نشطين في مجتمع القديسين الذى يضم كل الارواح المسيحية ، أحياء وأموات . وقد ساعد هذا على تدعيم المسيحيين في نضالهم في مجتمعاتهم^(٥) . ونجد أن الاسلام في هذا المقام يؤكد على أن هذه الحياة ما هي الا مرحلة ، وبعد الموت يحدث انتقال الى عالم آخر . وعلى مستوى الدين الشعبى في الاسلام نجد كثيرا من الاعتقادات التى تؤكد على أن أرواح الاموات موجودة بيننا ، فهي تأتي في الاحلام أو الرؤى ، وتحس وتشعر بما يعانى منه

(٣) انظر :

Reo Fortune, *Manus Religion*, Philadelphia : The American Philosophical Society, 1935. PP. 49-50.

(٤) انظر :

Manning Nash. *The Golden Road to Modernity : Village life in Contemporary Burma*, New York: John Wiley, 1965. P. 151.

(5) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 82.

الاحياء . كما أننا نجد أن الاسلام والمسيحية يسودهما الايمان بكرامات
الاولياء ، فالقديس أو الشيخ يحس ويسمع دعوة المظلوم ويعمل على
تحقيق مطالبه^(٦) .

كذلك فإن كل مجتمع وكل دين يكرس مجموعة من شعائره لظاهرة
الموت . فعلى مستوى الفرد نجد أن الفرد يدرك تماماً أن موته لا يحمل
الطابع الفردي ولكنه يتضمن العلاقات الاجتماعية والالتزامات المتبادلة .
فالذي يموت يخرج الناس في جنازته ويقام له مأتما ، ويجتمع الناس في
ذكراه ، وتصبح زوجته وأولاده محل رعاية من جميع أقاربه وأصدقائه .
وتختلف شعائر الموت والالتزامات الاجتماعية بالنسبة للفرد بحسب
طبقاته والمركز الذي يحتله في المجتمع . وما يهمنا من الناحية
السوسيولوجية هو أن الشعائر الدينية الخاصة بالموت تعمل على تدعيم
انتماسك الاجتماعي بالنسبة للمجتمع ككل . وهذه نجد لها تدعيماً من كل
المجتمعات القديمة والدينية البدائية والمتحضرة . وبالرغم من أن هذه
تختلف من حيث شكلها أو قد تبدو غريبة ، إلا أن هذا لا يعنى أنها أخطاء
أو خرافات سوف يحورها التقدم العلمى ، فهذه الاشكال وإن كانت
تخضع للتعديل من وقت لآخر ، إلا أنها تلبي حاجات انسانية ، ولا يمكن
أن يقال أنها تعتمد على العلم أو الاحساس العام ، ولكنها مستمرة
باستمرار أهل الانسان في الخلود وشعوره بالخوف على أسرته بعد
موته^(٧) .

ولا شك أن أنماط الشعائر القديمة تقوم بهذه الوظيفة أفضل من
الاشكال الحديثة ، فقد لاحظ لارى بومن Leroy Bowman أن

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 82-83.

(7) *Ibid.*, P. 83.

الشعائر الحديدية الخاصة بالجنائز أقل في تأثيرها على تماسك المجتمع من الشعائر الجنائزية في المجتمعات القديمة^(٨) . وعلى أية حال . نظرا لظروف الحياة الحضرية الحديثة ، فإن كثيرا من الافراد ليس لديهم خبرة كافية بالنسبة للموت . فالإنسان الذي يعيش الحياة الحضرية لا يفكر في الموت ويحاول تحت تأثير الحياة ومشاكلها أن ينسى أو يتناسى الموت بقدر الامكان . ويشغل نفسه بمشاكل الحياة . ولعله بسبب عدم الخبرة هذه ، نجد أن الإنسان الحضري في مواجهة الموت ، غالبا ما يلجأ الى المتخصصين في هذه الامور . ويلاحظ أن الاتجاه في المجتمع الحضري المعاصر نحو الموت قد مر بتغيرات هامة ، ولا شك أن هذه التغيرات تؤدي الى تعديلات على الشعائر الخاصة بذلك الموقف . فالافراد في المجتمع المعاصر أثناء حالات الموت يمرون بمجموعة من الطقوس التي تنتمي الى جيل سابق . وعلى العكس في المجتمعات الريفية ، ففي مثل هذه المواقف نجد معظم أفراد المجتمع يشاركون في الجنائز التقليدية ليثبتوا تضامنهم مع الجماعات المحلية ويساعدوا الاسرة التي أصابها الموت^(٩) . ان مناقشتنا لمثل هذه الاعتقادات والشعائر المحيطة بالموت ، تشير فقط الى الوظائف الاجتماعية والسيكولوجية التي يؤديها الدين في مواقف الشدة والتوتر المرتبطة بالموت .

٢ - القوى الطبيعية القاهرة

وتمثل المجموعة الثانية من المواقف ، تلك الحالات التي لا يمكن للإنسان فيها أن يتحكم في القوى الطبيعية ، ومن ثم يصبح أسيرها

(٨) انظر :

Bowman, L. *The American Funeral : A way of Death*, New York : paperback Library, 1964.

(9) Nottingham, E. K., *op. cit.*, P. 86.

الانسانية في خطر • فالغذاء ، على سبيل المثال : أساس الحياة والصحة . ولا شك أن الخوف من المجاعات أمر له صدى في النفس الانسانية ، ولهذا يعد نجاح موسم الحصاد أمرا حيويا لكل من على الارض ، وتعرض الانتاج الزراعى الى احوال المناخ التى لا يمكن التحكم فيها ، والتى قد تقضى حيالها قدرات الذكاء الانسانى ، مسألة لها نتائجها الخطيرة على الحياة نفسها • ويمكن أن نجد أمثلة واضحة لمثل هذه المواقف في المجتمعات التى لا توجد بها التكنولوجيا الحديثة ، وتكون ظروف المناخ بها قاسية ، ولهذا يكون الانسان غير قادر على التحكم في الطبيعة كلية • فعلى سبيل المثال يعتبر السكان من الهنود الحمر في جنوب غرب أمريكا ممن لهم مهارة في اعداد الارض وزراعة الذرة ، ولكن المحصول في بعض الأحيان قد يقل نظرا لان الامطار لا يمكنهم التحكم فيها ، وقد يكون المحصول وفيرا والظروف المناخية ملائمة ولكن تأتى بعض الامراض أو الحشرات وتقضى عليه ، وهذا قد يحدث حتى في البلاد التى تتميز بالمهارة التكنولوجية العالية ، فهناك العديد من الامور التى لا يمكن التحكم فيها (١٠) •

على أية حال ، تعد الزراعة أمرا من الامور التى تشكل ضغطا على الانسانية من أجل استمرارها • وعادة ما يستخدم السحر كوسيلة للتكيف مع هذه الحالة • ورغم اختلاف الدين والسحر في غايتهما ، الا أننا في المجتمعات الزراعية نجد ههما متداخلين • ففى مثل هذه المجتمعات غالبا ما تتميز دورة الفصول وما يلحقها من أنشطة زراعية ببعض الاجراءات والشعائر الدينية — السحرية ، فالرقص والتعاويذ تميز عمليات حصاد المحاصيل ، ورقص الخصوبة والتضحية شعائر تقدم لآلهة المطر والانهار ، ويعتبر ضعف المحصول منسبة هامة لتقويم شعائر استرضاء الآلة •

(10) Nottingham, E.. K., *op. cit.* P. 88.

منموسة لتدعم موقفه أر تعطيه الامان ضد تقلبات الطبيعة ومخاطرها •
كذلك هناك نوع آخر من المشاكل الفكرية والنفسية التي تتعلق بوجودنا
في هذا الكوكب وبمصيرنا • • • الخ لا يمكن الاجابة عليها من منظور
العلم • فالعلم قد يفسر العالم الطبيعي المحيط بالانسان ومكانه في هذا
العالم • ولكنه يعطى منظورا مختلفا لما يراه في هذا المجال • ولهذا قد نجد
صراعا بين العلم والدين • فالعلم الحديث يترك المسائل الخاصة بالاخلاق
والمصير الانساني دون اجابة • وقد يقدم علم النفس والتحليل النفسى
بدائل للدين للتخفيف من القلق وعدم الطمأنينة التي يصاب بها الانسان
المعاصر نتيجة لمواقف الضغوط المتعددة (٢٢) • ولعل التدريبات التي
يتلقاها رجال الدين في الغرب ، على التحليل النفسى • تعد دليلا على
محاولة مواجهة المواقف التي تواجه الانسان المعاصر • على أية حال ، فان
دور الدين في المجتمعات الحديثة يمكن أن يلخص في موقف ازدواجى
مؤداه ، أنه بالنسبة لكثيرين هناك ابتعاد عن استخدام الدين على المستوى
الشخصى • وبالنسبة لآخرين ، خاصة في مواقف الازمات ، هناك حاجة
لتأكيد دور الدين • وهذا يعنى وجود عدد آخر من الناس في المجتمعات
الحديثة يقع بين هذين الاتجاهين • وبالنسبة لدور رجال الدين ، فان
الكثيرين منهم يحاولون اكتساب العلم الحديث ، وخاصة المعرفة
السيكولوجية والعلمية ، باعتبار أن مهمة الدين الاساسية هى أن يكون
وسيلة فعالة أكثر مما هو عليه الآن حتى يستطيع استيعاب أزمة الانسان
المعاصر •

(22) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 106-107,

٦ - الدين والمجتمع : مشكلة المعنى :

١ (مشكلة المعنى بالنسبة للتجربة الفردية

سوف نحاول أن نناقش هنا مشكلة المعنى Meaning ، أى دور الدين فى تقديم تفسير من خلاله تستطيع الكائنات البشرية أن تفسر ، من منظور أخلاقى ، حركتها فى الحياة واتجاهاتها، والتاريخ القديم والظروف الحاضرة لمجتمعاتها . بمعنى آخر ، أننا سوف ننقل هنا من مناقشة اجابة الدين على بعض المشاكل المتعلقة بكيف Why بالنسبة للحياة الاجتماعية الى مناقشة دوره فى الاجابة عن لماذا How .

فالدين لم يقدم عبر العصور ، الشعائر التى تساعد على ايجاد الراحة النفسية للأفراد والوسائل التى تقوى الاعتقاد فقط ، بل ساعد أيضا على تقديم تفسيرات فكرية عامة أسهمت فى تكون الحس الأخلاقى بتجربة الحياة الكلية . وتشتمل هذه التفسيرات على محتوى الفلسفات الدينية والكونية . فقد طورت كل الأديان الكبرى مثل اليهودية والمسيحية والاسلام والبوذية والهندوسية . الخ - طورت - تفسيراتها المميزة عن طبيعة الله أو الآلهة ، والانسان وهدفه على الأرض ، ومشكلة الشر ، ومصير الانسان . وهناك تفسيرات أخرى من أديان أخرى مثل الطوطمية، وهى محاولات للاجابة عن بحث الانسان عن « المعنى » ولعل تقديم مثل هذه التفسيرات المعنى يعد من أهم الوظائف التى قام بها الدين خلال تاريخ الانسان . وقد شغلت هذه المسائل الخاصة بوجود الانسان ومصيره معظم المفكرين خلال كل العصور ، وحاولوا تقديم اجابات عليها، واستطاع القليل منهم أن يقدم اجابات لا تحتوى على عناصر دينية أو غير امبريقية^(١) .

(1) Nottingham, E., K., op. cit., P. 110.

الدينية — السحرية . وتندرج من العلاج الروحي Spiritual healing المسموح به من بعض الكنائس المسيحية الى ممارسات العرافين أو « الأطباء المشعوذين » . witch doctor . وبالنسبة لمعظم الأديان . نجد تركيزاً حول موضوع الصحة والمرض ، فالصحة جوانبها هي الاهتمام الاساسى للأنشطة الدينية ، فالدين والسحر يعملون على تقديم أفعالا خاصة بالصحة تؤدي الى ربط القوى النفسية بأشياء عليا (١٣) .

من الواضح اذن ، أن الدين يعد أحد الوسائل الرئيسية والمهمة التي من خلالها يستطيع الانسان مواجهة المواقف الضاغطة ولا شك أن هناك وسائل هامة أخرى مثل السحر والعلم . وكما أشرنا سلفاً ، فإن السحر والدين يتداخلان لدرجة أن هناك خلطاً شديداً بينهما . فهما يستخدمان وسائل غير أمبريقية ، الا أن لكل منهما غاية مختلفة . فالغاية الدينية غالباً ما تكون موجهة نحو ما هو غير أمبريقى أو أخروى أو روحى . بمعنى أن هناك دائماً في الدين إشارة متسامية وروحانية لكل الأفعال . وليس الحال هكذا بالنسبة للسحر ، فأهداف السحر غالباً ما ترتبط بالحياة اليومية الإنسانية كما أن الانسان المؤمن بالدين يتميز عن السحرة في أنه ينسهر بالخشوع والرغبة تجاه الأشياء المقدسة التي يتعامل معها . أما بالنسبة لمستخدم السحر فلا نجد لديه شعوراً بالرغبة لأنه يستخدم هذه القوى الروحية لتحقيق أهداف خاصة عن طريق استخدام المعرفة المتاحة له . فالساحر يعتقد أنه يستطيع التحكم في القوى الروحية وأن يحقق غاياته العملية . كذلك فإن محتوى الدين والسحر يختلفان ، فالانساق الدينية تتطور لتحتوى كل الحياة الروحية والانسانية في المجتمع . بينما نجد أن محتوى السحر لا ينطوى على نظرية موحدة ، ولكن على آراء متباعدة .

(13) Nottingham, E. K. op. cit. PP 90-91

وبالرغم من هذا فن هناك تداخلا بينهما • فهناك نوع من السحر مثل الذى يستخدم فى بعض المجتمعات البدائية أثناء الزراعة والصيد ويخدم أهداف الجماعة وهذا ما يطلق عليه السحر الابيض white magic وهو نوع له اتصال مباشر بالدين ويتداخل معه • ومن ناحية أخرى ، هناك نوع آخر من السحر غالبا مايكون سرىا ومعاديا للمجتمع ويعمل على خلق التناقضات والاضداد والتفكك وهو ما يطلق عليه السحر الاسود black magic • وهذا النوع تحاربه الاديان جميعا رغم أن له بعض الوظائف الاجتماعية : خاصة وأنه يعمل على تخفيف احباط الجماعة وذلك بأن يعكس المشاعر العدائية خارج الجماعة ، كما يعمل على تحديد المشاعر العدائية فى قطاع محدود وخاصة بالنسبة للجماعة الاجتماعية ، بمعنى آخر أن للسحر الاسود وظائف خاصة باستمرار الجماعة : ويعمل على تماسكها الداخلى وتضامنها فى مواجهة الضغوط الاجتماعية^(١٤) • على أية حال ، يستخدم السحر بنوعيه فى أمور متصلة بالصحة الجسمية للإنسان ، وعندما ينتشر الاعتقاد فى هذا ، نجد أن الطالب الحديث يأخذ فى الانحسار •

٢ - صراع القيم الاجتماعية :

لعل من العوامل التى تساعد على وجود مواقف الضغوط الانسانية ما يتمثل فى الحراعات الناجمة بين التناقض الموجود فى الجوانب المختلفة للبناء النظامى للمجتمع • هذا التناقض يتيح امكانية صراع القيم • فكما هو معلوم ، فانه فى أوقات التغير السريع يواجه أعضاء المجتمع الانسانى

(١٤) انظر ايضا وظائف السحر فى دراسة .

Kluckhohn, Clyde, *Nacaho Witchcraft*. Cambridge, Mass. Peabody Museum, 1944.

من وقت لآخر قيما غير ثابتة ومتناقضة . ولا شك أن معظم الافراد في مجرى حياتهم يحتاجون في مراحل معينة الى قبول قيم جديدة وتعلم أنماط جديدة من السلوك ، وادراك الظروف المختلفة التي يمكن أن تتضمن قيمة أو أخرى ، ويحاول المجتمع أن يجعل هذه التكيفات أكثر سهولة .

وهناك في المجتمع أيضا ، ظروف بنائية داخلية تؤدي باستمرار الى عدم الوضوح والطمأنينة بالنسبة للأفراد ، وفيما يتعلق باختيار القيم أو الاخلاق لتوجيه سلوكهم وضبطه . وهذه المشكلة قد تمثل بالنسبة لبعض افراد المجتمع أحد مواقف الضغوط . ويرى ليفي استروس أن الاسطورة الدينية في مثل هذه المواقف تلعب دورا هاما في التوفيق واستيعاب الازمات . فالاساطير — في رأى ليفي استروس — ليست الا تعبيرات أو صيغ رمزية تحل صراع القيم المتضمن في المجتمعات التي تحتوي أبنيتهما على تناقضات بنائية ، وهذا يضع الكثير من الناس الذين يعيشون حياة عادية في مشكلة أخلاقية . فالاساطير تحاول أن تيسر للمجتمع بالاستمرار في تحقيق أهدافه رغم وجود هذه التناقضات ، تؤدي الى التخلص من التوترات الانفعالية الناجمة عن هذه التناقضات (١٥) .

جـ (الدين والعلم كأساليب بديلة للتكيف

يمد العلم الانسان بالوسائل الامبريقية العملية للتكيف في مواجهة المواقف الامبريقية العملية . وبالنسبة للعلم فان الغايات والوسائل المستخدمة غالبا ما تكون غير امبريقية . كذلك فان العلم يختلف عن السحر ، رغم أن كلاهما عملي ، فالعلم يستخدم وسائل عملية امبريقية لتحقيق غايات امبريقية ، والعلم قديم قدم الانسانية ، بمعنى أن

(15) Nottingham, E., K., op. cit., P. 94-95.

المجتمعات الانسانية قد عرفت أشكالاً مختلفة تدرجت من البساطة الى التعقيد . فليس هناك ثقافة انسانية لا تحتوى على بعض الوسائل العلمية . فالمجتمعات الزراعية القديمة استخدمت وسائل خاصة بها وقد أثبتت نجاحاً في الانتاج الزراعى . حقيقة ان هذه الوسائل العلمية القديمة لم تؤدي الى النتائج التى حققها استخدام الوسائل التكنولوجية المتطورة، الا أن هذا لا ينفي حقيقة أن هذه الوسائل البسيطة لها الصفة العلمية^(١٦) .

والحق أن الانجازات التى حققها العلم الحديث : جعلت الناس يعتقدون أن العلم هو المنهج المسيطر الذى يستخدمه الناس لتحقيق العديد من الاهداف ولمواجهة أى ضغوط من أى نوع ، ولهذا فإن العلم من حيث انجازاته له وظائف اجتماعية ايجابية . وقد يثور التساؤل . حول ما اذا كانت وظائف العلم : دائماً وبدون شروط ، تعتبر وظائف ايجابية . وذلك أن العلم لا يطبق الا بالانسان من أجل تحقيق أهداف اجتماعية ، ومن ثم فإن العلم مشله مثل السحر والدين قد يحل بعض مواقف الضغوط وفى الوقت نفسه قد يخلق مواقف ضغوط أخرى . وقد يثار تساؤل آخر حول الوظيفة الاجتماعية للدين فى مواقف الضغوط عما اذا كان الدور الذى يقوم به الدين كوسيلة من وسائل التكيف سوف ينحسر عندما تصبح الوسائل العلمية أكثر تأثيراً . والواقع أنه ليست هناك اجابة واحدة عن مشكلة مستقبل دور الدين فى مواقف الضغوط فى المجتمعات التى تتميز بدرجة عالية من التطور العلمى . فبالنسبة لدور كيم نجد أن المرجع النهائى للزمزية الدينية هو الجماعة الاجتماعية وليست المفاهيم المتسامية عما هو فوق طبيعى . ولهذا فهو يرى أن الدين أمر

(16) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 96-97.

ضرورى ، وصفة رئيسية للمجتمعات الانسانية ، وذلك لانه يقوم على
أسس اجتماعية . وقد تتغير الوسائل الخاصة بالتكيف فى مواجهة
مواقف الضغوط بتطور العلم وتقدمه . وطالما أن مواقف الضغوط الرئيسية
للإنسان قائمة فى حاجته للتكيف مع واقع الجماعة الاجتماعية المفروض
عليه ، فإن الحاجة الى تقديس المجتمع والتي تحقق وسائل غير امبريقية،
كما يرى دور كيم ، تظل كما هى دون تغيير . وتلاحظ اليزابيث نوتنجهام
أن دور كيم لم يناقش امكانية تطور العلوم الاجتماعية والنفسية الى
الدرجة التى يستطيع فيها الناس أن يربطوا أنفسهم بالمجتمع من خلاله
وسائل عقلية وعلمية بحثه (١٧) .

ويقدم لنا فرويد . كما بينا فيما سبق : نظريته عن كيف أن الاله يمثل
صفة الأب القوى . فمفهوم فرويد السيكلوجى للاله يعد تطويرا اسقاطيا
لاعتماد الطفل على ولديه خاصة الاب . ويرى فرويد فى مقاله عن مستقبل
الوهم أن من بين الوظائف الرئيسية للدين ، اعطاء الإنسان غطاء من
الوهم ضد خوفه من الطبيعة والاحباطات التى يواجهها داخل المجتمع .
ويؤكد فرويد على أنه بتقدم العلوم السيكلوجية سوف يصبح الجنس
الانسانى أكثر عقلانية ويتعلم كيف يخرج عن تفكير التبعية الطفلية والتى
أخذت شكل الدين . ولم يكن فرويد متفائلا بالنسبة لانتصار العقل
العلمى على الوهم الدينى فى المستقبل القريب . ولهذا بقيت مشكلة كيفية
تحرير الإنسان من سيطرة الدين بواسطة العلم قائمة بالنسبة لفكر
فرويد (١٨) .

(17) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 98.

(18) Ibid., P. 99.

د (السحر والعلم والدين في نماذج المجتمعات المختلفة

إن مناقشة الدور المستقبلي للدين في المجتمعات التي تتميز بدرجة عالية من التقدم العلمى لا يمكن فهمها إلا من خلال سياقات اجتماعية خاصة بنماذج المجتمعات المختلفة . ففى النموذج الاول للمجتمعات (البسيطة والبدائية) نجد أن الطرق الدينية السحرية هي السائدة ، وأن العلم والتكنولوجيا ، نسبيا ، في مراحلها الاولى ، ولهذا تتميز استخداماتهما وتطورهما بالبساطة . والدين في هذه المجتمعات يتداخل مع السحر . وتستخدم هذه الوسائل للتكيف في مواجهة عديد من مواقف الضغوط والتي تحل اما بالدين في النموذج الثانى للمجتمعات أو بالعلم في النموذج الثالث . والدين والسحر يتداخلان في معظم مواقف الضغوط والقلق ، مثل الحروب والزراعة والصحة ، والتي تشكل أهمية لاستمرار المجتمع (١٩) .

أما بالنسبة للنموذج الثانى للمجتمعات (المجتمعات التقليدية) فانت نجد أن التكنولوجيا ، الى حد كبير ، تقدم الوسائل المؤثرة لتلبية الاحتياجات الفيزيكية . والنظريات العلمية هنا لم تتطور بعد مثلما يحدث في النموذج الثالث للمجتمعات كذلك فاننا نجد أن السحر ما زال يؤدي وظائفه في النموذج الثانى للمجتمعات ، وكثيرا من المعتقدات الخاصة بالدين الشعبي تستمر في جذب العديد من الناس خاصة في مواقف الازمات . والحقيقة أن أديان النموذج الثانى من المجتمعات تحاول أن تحرر نفسها من ارتباطها بالسحر لتكون نسقا أخلاقيا مستقلا . وبالرغم من تأكيد التعاليم الدينية على الابتعاد عن السحر ، إلا أن السحر ما زال له دورا في التكيف مع مواقف الضغوط المختلفة . وبالرغم من أن الدين

(19) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 99-160.

الرسمى قد يعارض مثل هذا النوع من الاديان التسعبيه والتي تحتوى على نسق سحرى - دينى ، الا أن الناس قد تميل الى الاستمرار فى الاعتقاد بهذه الممارسات الشعبية ، حتى أن بعض هذه الاعتقادات تعطى تفسيراً للظواهر الكونية ويؤمن بها عامة الناس وبعض المثقفين . وقد يستخدم الدين أيضاً فى هذا النموذج لتأكيد مبادئ أخلاقية تدعم أو تعارض النظام القائم . فقد يكون الدين بمثابة ثورة على الظلم الاجتماعى الواقع على بعض الطبقات . وفى أحيان أخرى يؤدى الدين وظيفة عكسية ، ويكون الدين بمثابة عاملاً محافظاً على النظام القائم^(٢٠) .

أما بالنسبة للنموذج الثالث من المجتمعات ، حيث العلم المتطور ، على المستويين النظرى والتطبيقي ، والذي يستخدم كوسيلة عملية لتكيف ضد مواقف الضغوط أياً كان نوعها . فالعلم حل محل الطرق السحرية والدينية الى حد كبير فى مواجهة المشاكل الخاصة بالصحة العقلية وغير الفيزيائية ، والمسائل المتعلقة باستمرار الحصول على المواد الغذائية . وعلى الرغم من أن السحر ليست له نفس الوظائف التى توجد فى نماذج المجتمعات الأخرى ، الا أن السحر ما زال مستمراً على المستوى الشخصى فى هذه المجتمعات التى تتميز بالتقدم العلمى . كما أن الدين الرسمى غالباً ما يميل الى اتخاذ أشكال جديدة أو يعاد تفسيره .

وغالباً ما تطور المجتمعات العلمانية مواقف جديدة للضغوط التى لها مجالات أخرى غير القوى الطبيعية ، ولكن تتمثل فى الترتيبات الاقتصادية ومستوى المعيشة والحصول على عمل . وتدور الحياة الحديثة حول آلهة المال والنجاح والقوة ، وجرياً وراء الكسب المادى . ولكن رجسالة المال فى هذه المجتمعات ، غالباً ما يلجأون الى أساليب تعتمد على استخدام السحر

(20) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 101-102.

لترويج سلعة ما • وهناك كثير من المجالات التى تتناول موضوعات
التنجيم وعلم الفلك • كذلك تحتوى كل الجرائد على أعمدة مخصصة
للحظ • كما نجد أن هناك انتشارا لصلالات القمار بمستوياتها المختلفة
ويعتمد الكسب السريع فيها على الحظ • كذلك فإننا نسمع عن اعتماد
كثير من القادة السياسيين ورؤساء الحكومات على بعض العرافين قبل
اتخاذ الكثير من القرارات • كذلك الحال بالنسبة للإعلانات التى تقدم
عن طريق وسائل الاتصال الجمعى • فالكثير منها يقدم من خلال معلومات
علمية ، إلا أنها تحتوى على جانب سحرى فى القبول أو الاستخدام أو
النتيجة • ما نريد أن نؤكد هنا : هو أن الاستخدام المتزايد للعلم فى هذه
المجتمعات قد خلق مواقف ضغوط جديدة استوجبت وجود السحر كوسيلة
تكيفية • فبالرغم من سيطرة العلم على الطبيعة إلا أن الإنسان ما زال
غير آمن من مخاطرها ، ولهذا نجد أن الإنسان المعاصر رغم استخدامه
لاحداث وسائل الانتقال إلا أنه قد يحمل معه بعض الاحجية أو التعاويذ
أو يضع بعض الأشياء التى يعتقد أنها تمنع عنه انحسار أو تهميه من
مخاطر الطريق⁽²¹⁾ • كذلك فإن المدنية الحديثة رغم أنها تتجه للعلم
والتكنولوجيا الحديثة إلا أننا نجد كثير من الافراد يعانون من العزلة
الاجتماعية والوحدة وعدم الانتماء ولهذا فليس من المستغرب أذن ،
انتشار وانتعاش أنساق السحر والاعتقادات الشعبية ، خاصة بين
المهاجرين من المناطق الريفية والذين يعيشون حياة هامشية داخل المدن •

على أية حال ، غانه بالرغم من تطبيق العلم الحديث على معظم
مجالات الحياة فى المجتمعات الحديثة إلا أن العلم كوسيلة وحيدة غير كاف
لمواجهة الكثير من المواقف التى يحتاج فيها الإنسان لقوة أخرى غير

(21) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 104.

ولكن يمكننا أن نتساءل عن أهمية استخدام هذه الممارسات الدينية — السحرية بالنسبة للمجتمع ؟ • الحق أنه لا يوجد انسان يعتقد أنه بالسحر والدين فقط يمكن أن ينمو المحصول ، كذلك ليس من الصحيح الاعتقاد بأن الشعوب البدائية لديها هذه العقلية الخرافية ، وأنها على غير وعى بالاختلافات الأساسية بين تأثير الوسائل الدينية — السحرية ، وبين الإجراءات الزراعية العملية • فكما يشير مالينوفسكى فان سكان جزر التروبريانند يدركون الفارق بين استخدام السحر والإجراءات الزراعية ، كما أنهم على وعى كامل بحدود إجراءات السحر • فالممارسات الدينية — السحرية التى تصاحب زراعتهم أو صيدهم ليست الا مساعدة ، فهى غير أساسية بالنسبة لطرقهم العملية • فهم يدركون تماما أن الفشل يلحق بهم اذا ما اعتمدوا على استخدام السحر فقط فى فلاحه أرضهم (١١) • وحديثاً، عارض فرانسيس هسى Francis Hsu ما ذهب اليه مالينوفسكى عن الشعوب البدائية أو الشعوب المتحضرة فى أنها تستطيع التفرقة بين الطرق الدينية — السحرية والطرق الامبريقية ، نفى دراسة أجراها هسى فى جنوب غرب الصين بعد الحرب العالمية الثانية ، وجد أن الفلاحين يستخدمون الوسائل السحرية — الدينية والعلمية الحديثة لمواجهة المراض دون أن يكون هناك تفرقة واضحة بينهما • فاستخدام الطرق العلمية على نطاق واسع مرتبط بالسحر الشائع بين الناس (١٢) • ويذهب هسى أيضاً الى أننا نجد فى المجتمعات الصناعية أن الاساليب السحرية تحظى بقبول واسع عندما تقدم باعتبارها علماً — أى بادعائها بعض الادعاءات العلمية الزائفة مثل الاعلانات الخاصة بالحظ وأرتباط هذا بالنجاح فى العمل أو فى

(11) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 88-89.

(١٢) انظر :

Hsu, Francis, *Science, Religion and Human Crisis*. New York: Humanities, 1952, PP. 85-96, 119-134.

الحياة الاسرية • كذلك بعض الاعلانات العلمية بالتليفزيون التي بعد أن تقدم شرحا علميا واضحا لاهمية السلعة التجارية ، تحاول أن تربط هذا بجذب الآخرين لها بالطرق السحرية • على أية حال ، تبين دراسة هسي أن الإنسان البدائي يتساوى مع الإنسان المعاصر في أن كلاهما لا يستطيع أن يميز بوضوح بين استخدام المناهج العلمية — الامبريقية والمناهج الدينية — السحرية • فمعظم أفراد كل أنواع المجتمعات، سواء كانت التفرقة بين الوسائل السحرية والعلمية واضحة في أذهانهم أم لا ، نجد أنهم يستخدمون الوسائل الدينية — السحرية بطريقة أو بأخرى •

أما عن وظائف وسائل الدين والسحر بالنسبة للإنسان والمجتمع • يذهب مالمينوفسكى الى أن مركب الدين — السحر يدعم الثقة بالنفس في المواقف الحرجة أو مواقف التوتر عندما تكون الوسائل العملية غير كافية لضمان النجاح فاستخدام السحر في جزر التروبرياندا ، في مجال الزراعة والصيد والاعمال البحرية ، له وظيفة سيكلوجية في تخفيف التوتر الناجم عن القلق من ممارسة أعمال لها خطورتها • ولكن لا يمكن أن نخرج من هذا بتعميم مؤداه أن السحر والدين لهما دائما الوظيفة الاجتماعية الايجابية • فبعض الانثروبولوجيين المعاصرين يعارضون رأى مالمينوفسكى ويذهبون الى أن هناك جوانب سلبية لاستخدام السحر ، لان هذه الاجراءات السحرية تؤدي الى زيادة القلق أكثر من تخفيفه ولعل من أهم نتائجها السلبية ، أن استخدام الممارسات السحرية بنجاح ، ولو لمرة واحدة ، يعنى استمرارها والابتعاد تماما عن قبول أى وسائل أخرى أكثر تأثيرا من التي استخدمت ، وهذا هو ما يحدث في المناطق المتخلفة من العالم انيسوم •

وتعد الصحة العضوية والنفسية مجالا آخر تستخدم فيه المناهج

ويعد الادعاء بأن الانسان كائن يسعى الى ايجاد ايجابيات أخلاقية
مثل تلك المسائل ، ادعاء هاماً . فلو أن مثل هذا الادعاء أخذ به ، فإن هذا
يتضمن أن يوجد دائماً تنوع بين الافراد بالنسبة للأهمية المتعلقة بالاجابة
على هذه الاسئلة وبسبب هذا التنوع ظهرت الفلسفات الدينية التي
تحاول أن تواجه الازمة التي يعاني منها المجتمع أو قطاع منه وتقدم لها ،
مرء أخرى ، حلولاً لمشكلة المعنى⁽²⁾ . فمحاولات الانسان اعطاء معنى
للتجربة الانسانية ومصيره تتبع أساساً من حالته الوجودية وليس من
تأملاته الفلسفية البحتة⁽³⁾ .

ولعل مشكلة المعنى لدى كثير من الناس لا تقتصر على المحاولات
المنظمة بهدف ايجاد تفسيرات لمعنى المصير الانساني ، أكثر من كونها
اجابة عن مسألة : لماذا تحدث هذه الاشياء غير المواتية ، ولماذا تحدث
لهم بالذات ؟ وبعض الاجابات عن هذه المسائل ، والتي قد تثار ويتم
الاجابة عنها على مستويات مختلفة ، تعد ، بلا شك ، ضرورة الكائنات
الانسانية لو أرادت أن تغلب على الاحباطات التي تواجهها . وهنا أيضاً
يمدنا الدين باجابات متنوعة للمسائل الانسانية العامة . ولا يعنى هذا
أنه ليس هناك اجابات لمشكلة المعنى خارج نطاق الدين ، فهناك عديد من
المدخل لمشكلة المعنى منذ القدم . فسقراط مثلاً ، في محاولته لايجاد
المعنى من الوجود الانساني ، طالب الانسان أن يبحث عنه داخل نفسه ،
كذلك فانه الآن بالنسبة للعديد من الافراد والجماعات التي تحاول أن
تجد تفسيراً لمشكلة المعنى للوجود الانساني في العالم المعاصر ، نجد أن
هذه الجماعات والافراد يستخدمون أشكالاً مختلفة للتعبير ، والتي قد

(2) Weber, M., *Sociology of Religion*, op.cit., PP.XXXIII,
58-59.

(3) Nottingham, E., K., op. cit., P. 110.

تبدو غريبة وبعيدة عن الاعتقادات المتوارثة • فاليوجب والتأمل والسحر والاقبال المترايد على العلوم النفسية والفلكية لخير دليل على اهتمامات الشباب في الغرب لايجاد معنى لحياتهم المعاصرة •

ب (مشكلة المعنى بالنسبة للمجتمع

يحاول كل مجتمع من خلال تاريخ نضاله مع الطبيعة والآخرين أن يطور نسقا من التفسيرات الاخلاقية لطريقة حياة أعضائه والمعنى الخاص بهذا المجتمع ذلك لانه اذا قام الافراد بالتزاماتهم الاجتماعية ، فانه من الضروري أن يكون متاح تفسيرا مقبولا أخلاقيا من مجتمعهم ، عن الأوضاع النظامية وما يحتويه من تفاوتات اجتماعية •

ولا شك أن بعض المجتمعات تتميز بقدر كبير من المساواة والعدالة الانسانية في أوضاعها الاجتماعية عن غيرها من المجتمعات الاخرى ، ولكن ليس في أى منها تطابقا بين التوزيع الحقيقى للمكافآت والجزاءات الاجتماعية ، وبين المتطلبات المثالية للعدالة • ومن ثم فانه يوجد في كل المجتمعات تفاوتات بين المثال والواقع وهذا يتطلب تفسيرا وتوضيحا^(٤) • كذلك فمن الاهمية الاشارة الى أنه ليس هناك جماعة انسانية تستطيع أن تستخدم تفسيرا لمعنى نسفها الاجتماعي دون أن تستند في هذا الى بعض العناصر الخارجية عن نطاق المجال الامبريقي • فلو سئمنا بوجهة النظر التي ترى أن الظلم ، عدم العدالة الانسانية • حقيقة غريزية وأن الحياة الاجتماعية من وجهة النظر الاخلاقية تعد بلا معنى ، فانه لا يمكننا اذن أن نجد أية اجابة أمبريقية أو من الحس النعم عن المسائل الناجمة عن عدم المساواة وعدم مساواة الانساق الاجتماعية^(٥) •

(٤) انظر :

Parsons, T., Religions Perspective of college Teaching...op. cit.. PP. 13-14.

(5) Nottingham, E., K., op. cit., P. 115.

ان هذه الاعتبارات تفضى الى السياق العام الذى يكون للدين فيه دورا فى تقديم تفسيرات أخلاقية التاريخ الانسانى والاضاع الاجتماعية فكل المحاولات التى تحاول تقديم حلول أخلاقية من خلال منظورات امبريقية تفشل فى مواجهة عدم التوازن القائم من ناحية الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية . ومن ثم فان التفسيرات الخاصة بالمعنى المجتمعى قد يكون لها قبولا واسعا لو أنها قدمت عناصر غير امبريقية وغالبا ما تحتوى عناصر روحية .

وتحاول هذه التفسيرات أن تفسر مشكلة الشر، ويقدم لنا ماكس فيبر ثلاثة أنواع من التبريرات العادلة Theodicy والتي تحتوى جميعا عناصر غير امبريقية . المفهوم الاول هو الكارما Karma وتشكل نسقا ذاتيا لا شخصى لموازنة المكافآت والعقاب للأفعال الخيرة والشريرة . وعمل الكارما يظل مستمرا الى السلسلة اللامتناهية للحياة . ويرتبط مفهوم الكارما بمفهوم تناسخ الارواح وهو لا يمكن اقامة البراهين الامبريقية عليه . والنوع الثانى يشتمل على الاعتقاد فى التسامى المطلق لله ، فكل ما يحدث للانسان ينظر اليه على أنه مقدر بارادة الله حيث أن حكمته وقوته لا نهائية ، وفوق ادراك الفهم الانسانى . فالجبر الالهى لا يسمح بالاختيارات ، ولا يملك الناس الا الايمان بهيمنة الله عليهم . والنوع الثالث نابع من تعاليم زرادشت Zoroaster ، حيث يرى أن العالم أرض معركة بين قوى الخير وقوى الشر أو بين الله والشيطان . وفى هذا النسق الثقافى لا تكون قوى الخير والشر متساوية . وعلى الرغم من أن هناك صراعا رهيبا بينهما الا أن الله سوف يقتصر فى النهاية وأن أفعال الانسان الخيرة والشريرة سوف ينظر اليها يوم الحساب .

على أية حال ، فان مناقشتنا للتفسيرات الدينية سوف تتركز حول الطرق التى من خلالها يعطى الدين معنى للتاريخ . كذلك سوف نبحث

مشكلة المعنى المجتمعي وكيف يؤثر على التداخل بين الجماعات المختلفة والبنظمة داخل المجتمعات والطبقات المختلفة والتي تحتل مكانة هامة باسم الدين في المجتمعات ، وكيف تحوز هذه الجماعات القوة الاقتصادية والسياسية في المجتمع . وهذا يعنى مناقشة التفسيرات الدينية لمعنى البنظمة السياسية والاقتصادية .

ج (التفسيرات الدينية للنظام الاجتماعى

لعل التساؤل الرئيسى فى هذا المجال هو : الى أى درجة يفرض ديننا معينا قيمه الاخلاقية على تفكير الناس فى المجتمع ، أو على العكس ، كيف تعكس المبادئ الدينية الاوضاع الاقتصادية والسياسية السائدة فى ذلك المجتمع ؟ . وقد ينبع التساؤل الاخير من الفكر الماركسى حيث الرأى أن التفسيرات الدينية ليست الا ترشيدات تعكس الطبقات المسيطرة . وفى الرد على ذلك هنا ، نقول أن كل الانساق الدينية والفكرية مقبولة من المجتمع ككل ، أو حتى من قطاع كبير منه على أنها نتاج تاريخ طويل ، اشتركت فيه عوامل عديدة مؤثرة . ويفسر وجود بعض التفسيرات الدينية التى قد تكون فى صالح جماعة معينة ، كما يذهب فيبر ، بوجود علاقة دائمة بين الاوضاع الاقتصادية والسياسية فى مجتمع معين وبين التفسيرات الدينية للمعنى المجتمعي فى فترة تاريخية معينة . فليس هناك أخلاق دينية مهما كانت درجة أصالتها أو شكلها الاصلى تتبع فى عزلة تامة عن الاحداث والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى المجتمع الذى نبعت منه . ونحن هنا لا نحاول بأى حال القول باستقلال أو أولوية العوامل المادية من ناحية أو تأكيد العوامل الدينية من ناحية أخرى . ولكننا سنوف نقدم مواقف تاريخية أو معاصرة لنوضح تفسيرات المعنى الخاص بالعالم الاجتماعى والذي قد يكون متأثرا بالقيم الدينية أو خاضعا للظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى هذه المجتمعات^(٦) .

(6) Nottingham E., K., *op. cit.*, PP. 118-119.

فالدين بالنسبة لشعوب معينة هو مصدر من مصادر التفسيرات الأخلاقية لاستمرارها كشعوب ممتازة أو مصدر من مصادر الذاتية ضد الغزو الخارجى . أو أداة ثورية في يد المضطهدين (سواء من العبيد أو الطبقات الدنيا) ضد القوى أو الطبقات المسيطرة فالدين هنا يعطى بعداً جديداً في تفسير تاريخ الشعوب والجماعات من أجل تحقيق نجاحها ضد ما يعترض استمرارها . كذلك الحال بالنسبة لتفسير الدين للانساق الطبقيّة التي تأخذ أوضاعاً غير متساوية بالنسبة لأعضاء المجتمع ، والتي ينتج عنها أوضاعاً غير عادلة اجتماعياً . ولعل النظام الطبقي في المجتمع الهندي خير مثال لمثل هذا النوع من الظلم الاجتماعي . وبالرغم من التغيرات التي حدثت لهذا النظام إلا أن الاعتقاد السائد هو أن وضع الفرد ومهنته قد حدداً مسبقاً منذ ولادته ، ولا يمكن لأي فرد تغيير هذا وبوضع طبقة البراهما في مكانة عليا في النسق الطبقي ، يكون المجتمع الهندي متضمناً أولوية داخل النسق الاجتماعي لتلك الجماعة التي تتصل وظيفتها بالقيم الثقافية المسيطرة في المجتمع . وهذا يتطلب نوعاً من الشعائر الدينية التي لا تمارس إلا من خلال طبقة البراهما نفسها ، بمعنى أن الطبقات الأخرى تحدد موقفها الاجتماعي والديني من طبقة البراهما . ولا شك أن هذا النسق الطبقي ينطوى على مشكلات أخلاقية خاصة باحتلال أفراد معينين ، رغم قدراتهم المحدودة ، الطبقة ، العليا في المجتمع الهندي ، بينما يحتل أفراد آخرون الطبقات الدنيا رغم تعدد قدراتهم . والرد على هذه المشكلات قد يكون في أن تبرير هذا الوضع الطبقي يرجع أساساً إلى وجود عوامل فوق طبيعية في التفسير . بمعنى آخر ، أن تفسير هذا يتطلب فهم وجهة النظر الهندوسية بالكامل خاصة مبدأ تناسخ الأرواح الذي يؤكد أن الفرد قد يكون موضوعاً للتناسخ في أشكال مختلفة إنسانية أو حيوانية أو نباتية وفي أوضاع اجتماعية عليا أو

دنيا فالوضع الاجتماعي للفرد ، اذن ، هو استحقاق لما كسبه في حياته السابقة^(٧) .

وتتطلب الانظمة الاقتصادية ؛ بما تحتويه من أنساق طبقية ، تفسيراً أخلاقياً لتوزيع الثروة وكيفية جمعها والشعور الناجم بالظلم وعدم المساواة بالنسبة لبعض الاعضاء - كذلك يتطلب البحث هنا معرفة اتجاهات كل دين بالنسبة للعالم المادى وحقائقه . هناك أديان (مثل الهندوسية ، البوذية ، المسيحية ، والصوفية) ترى أن العالم المادى مرفوض ويجب أن ينبذ ، ومن ثم فالاديان أو الفكر الدينى ، بتعبير أدق . يرفض أن يغوص في هذه المسائل الاقتصادية بينما نرى أديان أخرى (مثل الاسلام ، اليهودية ، والبروتستانتية) أن الثروة والاقتصاد من الامور الاساسية بالنسبة للحياة والتي يجب أن تراعى وتدعم . فالبروتستانتية قد تبيح اثربا والفائدة من أجل تنمية الثروة ، ولهذا نجد تبريراً أخلاقياً للأنشطة الاقتصادية والوسائل المستخدمة فيها .

ويقدم الدين كذلك ، تبريراً أخلاقياً للسلطة السياسية في المجتمع . فبعض الاديان قد ترى أن السلطة الارضية نوع من الخلافة ، خلافة الانسان لله في الارض ، ومن ثم تنظم هذه السلطة طبقاً لتعاليم الله الذى يعتبر الحاكم الاعلى للعالم . وعلى هذا الاساس ، يطلب الحكام بدورهم من تابعيهم أن يكونوا طائعين خاضعين لاوامرهم ، ويعد الخروج على السلطة الارضية في نظرهم ، خروجاً على الاوامر الالهية . ومن ناحية أخرى قد نجد انفصلاً تاماً بين الدين والسياسة خاصة في الاديان التى

انظر :

Weber, M., *The Religion of India ... op. cit.*, P. 121.

تتميز بالزهد الاخرى والتي نجد فيه تحقيرا للعالم العيني • وبالرغم من استقلال الانظمة الاقتصادية والسياسية عن الدين في المجتمعات الحديثة • الا أن الدين ما زال يمارس تأثيرا واضحا على هذه الانظمة وقد يأخذ هذا التأثير الشكل الرمزي أو ظهور حركات تحاول تعبئة القيم الدينية المتوارثة وتحديثها لتقابل المشاكل الاقتصادية والسياسية المعاصرة •

٧ - خاتمة :

يحاول الانسان خلال تاريخه أن يجد حولا للمشاكل التي يقابلها في تجربته الاجتماعية . وفي محاولته ايجاد حلول لها : يجد اختلافا أخلاقيا بين حقائق الانسان الاجتماعية ، وبين معايير الدين الاخلاقية ، فغالما هناك تباعد بين المثال الخاص بالعدالة والحق وبين الواقع الاجتماعى ، فان الناس اما يلجأون الى التبرير أو الثورة .

وكما رأينا فى المجتمعات البسيطة : فان التفسيرات الدينية للمعنى الخاص بالمجتمع ، غالباً ما تكون كامنة . ففى مثل هذا النوع من المجتمعات تكون الجماعة الانسانية نفسها هى التى تشكل القيمة المقدسة الاساسية لأعضائها ، ومن ثم فليس هناك تمييز بين الاخلاق المثالية وبين العادات الواقعية . فمثل هذا النوع من المجتمعات لا يحتاج الى تشريع أو يكون به تعارض بين المثال والواقع . وبتعدد المجتمع وباردياد تقسيم العمل ، ازداد الاختلاف حدة بين الفقر والغنى ، أو بين الحاكم والمحكوم . وحتى فى هذه المجتمعات فان الدين يعطى تفسيراً للمعنى ويكون الفقراء راضين عن أوضاعهم ، والاغنياء يشعرون بعدالة مركزهم . ولكن هذا الحال لا يدوم ، فمثل هذا النوع من المجتمعات يمر بحركات جديدة ، لها مصالح جديدة ، تتحدى الوضع الراهن وتطالب بتوزيع عادل للثروة والسلطة . ومرة أخرى يعطى الدين تفسيرات جديدة لتبرر التحدى والنظام الاجتماعى الجديد .

يتضح اذن ، أن دور الدين فى مجتمعات النموذج الاول والثانى هو اضافة الشرعية على الانظمة الاجتماعية القائمة . ودوره فى المجتمعات

الحديثة في الشكل والمضمون مختلف تماماً ، ففي هذه المجتمعات نجد بوضوح درجات متفاوتة من السلم الاجتماعي والتي تشير الى عدم المساواة والظلم ، فالتفسيرات العلمانية للمعنى الخاص بالنظام الاجتماعي تكون جنباً الى جنب مع التفسيرات الدينية . ففي مثل المجتمعات الصناعية غالباً ما تنتشر التنظيمات العلمانية مثل الدولة ، والحكومة ، وتتخذ شكلاً « دينياً » . ومن ثم فإن القومية والشيوعية والديموقراطية تصبح « شبه أديان » تنافس الأديان التقليدية . ولكن هل يمكن لهذه التفسيرات المستمدة من « الأديان العلمانية » أن تعطي تفسيراً أخلاقياً لعدم المساواة التي تميز العالم الحديث . الحق أن التاريخ لم يعط بعد اجابة محددة على مثل هذا التساؤل . فالبعض يرى أن هذه المبادئ الأخلاقية للاعتقادات العلمانية تعتبر رثة ، وغالباً ما يعود المجتمع الى تراثه الروحي التقليدي يستمد منه تفسيرات جديدة لمعنى وجوده ، بينما يرى البعض الآخر ، أن العلمانية هي طريق آخر لحل مشاكل الوجود ، أو هي اللغة الجديدة للتحدث عن الاعتقاد .

على أية حال ، فإننا في هذا الفصل قد استعرضنا مقومات التجربة الدينية وطبيعتها وأشكال التعبير عنها ، وبيننا كذلك وظيفة الدين في اعطاء المعنى الأخلاقي للأوضاع الاجتماعية الانسانية . ويختلف تقييم وظيفة الدين بالاجابية أو السلبية بحسب من يقوم بالتقييم ، فالاشخاص الذين يسعون الى التوازن والنظام والاستقرار والتضامن ، يرون أن الدين يقوم بوظيفة ايجابية عندما يعطي تفسيراً أخلاقياً للوجود الاجتماعي ، بينما يرى الذين يهتمون بالتغير والتقدم أن الدين يقوم بوظيفة سلبية أو يحاول المحافظة على الوضع الراهن . فضلاً عن ذلك ، فقد حاولنا في هذا الفصل استعراض الدور الذي يلعبه الدين في اعطاء تفسيرات ذات معنى للمواقف الاجتماعية المختلفة ، والتي تتميز بالثبات . وسوف نحاول في الفصل القادم مناقشة وظائف الدين بالنسبة للتغير الاجتماعي .

الفصل الثامن

الدين والتغير الاجتماعي

الدين والتغير الاجتماعي

١ - تمهيد •

~~٢ - الدين كعامل أساسي في التغير •~~

أ (دور النبي أو القائد الديني •

ب (دور الافكار أو القيم الدينية •

~~٣ - الدين كمعوق للتغير الاجتماعي •~~

٤ - التغير الاجتماعي والتغير الديني •

٥ - الدين والثورة في العالم الثالث •

٦ - خاتمة •

١ - تمهيد :

على الرغم من أن التغير هو سنة الحياة ، الا أن هناك عديدا من المناقشات العلمية حول ما اذا كان الدين يغير المجتمع أم العكس . ويفضل البعض معالجة هذا الموضوع من خلال المدخل التفاعلى الذى يعد بمثابة العامل الرئيسى لفهم التغير ، ليس فقط فى الانظمة الدينية ، ولكن فى كل الانظمة الاخرى . وسوف نحاول فى هذا الفصل معالجة التفاعل المشترك بين التغير الدينى *Religious Change* والتغير الاجتماعى . فسوف ننظر الى الدين على أنه عامل من عديد من العوامل العلمية التى يسبب أحدها الآخر . وهذا المدخل التفاعلى أو متعدد العوامل لا يسمح باستنتاج تعميمات سريعة عن دور الدين فى التغير الاجتماعى أو تأثير التغيرات العلمانية على الدين . كذلك فنحن ندرك تماما أن استخدام المدخل التفاعلى يعترف بأن التأثير الواقعى لاحد النظم على أى من النظم الاخرى لا يكون تأثيرا مقصودا ومباشرا . كما أن نتائج التفاعل النظامى مع النظم غالبا ما تكون ضمنية أكثر من كونها ظاهرة . ولا شك أن هذه التأثيرات التفاعلية قد تتنوع وتختلف من وقت الى آخر . ولهذا فان مهمة عالم الاجتماع الدينى هى تحليل واكتشاف الظروف التى تساعد أو تعوق التأثير الدينى . ولا يعنى هذا أن علم الاجتماع الدينى مطالب باقتفاء المواقف التى يكون فيها الدين السبب الرئيسى فى التغير الاجتماعى ، وتلك التى لا يكون فيها للدين أى دور فى التغير ، اذ أن الدين هنا مجرد عاكس لتغيرات الاجتماعية الاخرى . فالمهمة الاساسية لعالم الاجتماع الدينى هى أن يبين الظروف التاريخية والنظامية التى يكون أو لا يكون تلدين سبب دورا أساسيا فى التغير الاجتماعى .

ويجدر الاشارة هنا الى أننا في بحثنا عن دور الدين في التغيير الاجتماعي يجب أن نميز بين دور الدين كنسق من الافكار ، أى كنسق اعتقادي يؤثر على الافراد ، وبين دوره وتأثيره كمجموعة من التنظيمات الدينية . فالأخلاق البروتستانتية مثلا ، كان لها دورا طريفييا في التغيير الاجتماعي بينما كان للحركات الدينية الأخرى دورا مغايرا في هذا المجال ، ولا شك أن هناك عديدا من الأسباب التي تؤدي الى أحداث التغيير الاجتماعي مثل مواقف الازمات أو الاحتكاك الثقافي ، كذلك فإن ضعف الانظمة الاجتماعية القائمة غالبا ما يخلق مناخا من عدم الرضا لأعضاء المجتمع في محاولتهم حل مشاكل الحياة اليومية . وسواء كان للدين ، أو لاي عامل اجتماعي أو ثقافي آخر دورا هاما في أحداث التغيرات المتوقعة أو لم يكن ، فإن هذا يعتمد أساسا على قوة أو ضعف الانظمة العلمانية وعلى قدرة الانظمة الدينية على الاستقلال والعقلانية . ففي أوقات الازمات الاجتماعية نجد أن الناس يتصرفون بطرق مختلفة . فالبعض قد يهرب من الدين وينشد الخلاص في الافكار والنظم العلمانية ، بينما نجد البعض الآخر يميل الى قبول التفسيرات الأخروية لحالاتهم ويخضعون لها في تصرفاتهم . وسوف نناقش هنا دور الدين في ثلاث مواقف ، الاول ، دور الدين كعامل أساسي يساعد على أحداث التغيرات في المجتمع ، والثاني ، ويبدو فيه الدين كمعوق للتغيير ، والثالث وفيه يعكس الدين التغيرات الأخرى في المجتمع .

٢ - الدين كعامل أساسي في التغير :

أشرنا الى دور الدين كعامل للتغير يزداد في أوقات ومواقف الازمات فالتحول من نموذج مجتمعي الى آخر ، كالتحول من النموذج الاول الى النموذج الثاني أو من النموذج الثالث غالبا ما يصاحبه أزمة على مستوى المجتمع ككل . ففي النموذج الاول للمجتمعات لا نجد كثيرا من التغيرات طالما أن المجتمع يظل في حالة من الثبات النسبي من حيث عدد السكان ومنعزلا عن الثقافات الاخرى . وطالما أن الدين في هذا النوع من المجتمعات يظل أحد الجوانب الأساسية لمعظم الانشطة النظامية للمجتمع دون أن يكون متميزا كنظام مستقل ، فان دوره هنا يكون محدودا للغاية بشأن احداث تغييرات اجتماعية . ومن ناحية أخرى يتميز الدين في النموذج الثاني بأنه نظام كالانظمة الاخرى ، كما أنه يتمتع بأخلاق وقيم نظامية وعقلانية . وغالبا ما تكون هذه « الاخلاق الدينية » في توتر مع أنماط السلوك المعتادة بالنسبة لأعضاء المجتمع ، وكلما كانت تلك الاخلاق تكتسب قبول أولئك الاعضاء فانها تكون ذات تأثير في احداث التغير الاجتماعي . وقد يحدث أن ينتقل المجتمع من النموذج الاول الى النموذج الثاني من المجتمعات لوجود روح عقلانية أو غير تقليدية ، تلك الروح التي قد تكون نتيجة لما أسماه فيير بدور الانبياء . فالانبياء بما يتمتعون به من قوة كيرزماتية Charisma يستطيعون أن يحركوا الافراد والاحداث حسب الاتجاه الذي يريدونه . فالانبياء يدعون أنهم يملكون الحقيقة الدينية للخلاص من خلال قدرتهم الذاتية على استقبال الوحي الالهي . وهم بهذا يملكون رسالة روحية تميزهم عن غيرهم من البشر . ولعل

* راجع ما سبق الاشارة اليه في الفصل السابع عن نماذج المجتمعات المختلفة والاختلافات القائمة بينها .

الاعتقاد في امتلاك أولئك الانبياء رسالة روحية هو الذى ساعد على تفتيت التقاليد في المجتمعات التقليدية^(١) .

١ (دور النبی أو القائد الدينى :

يرى فيير أن للأنبياء دوراً هاماً في الثورة على النظام القائم . وهنا فهو يميز بين نوعين من الانبياء . النوع الاول وهو ما يطلق عليه النبي الاخلاقي Ethical prophet والذي له رسالة ، والثانى هو النبي المثالى Exemplary Prophet . والنبي الاخلاقي ، عند فيير ، هو الذى له تأثير دينامى طالما كان يدعى أنه ينفذ ارادة الله ، ، ولما كانت له رسالة مقدسة . فان ذلك يتطلب من أتباعه الطاعة كواجب أخلاقى ، ويمثل هذا النوع أنبياء من الديانات اليهودية والمسيحية والاسلام والزرادشتية . ومن ناحية أخرى ، يمثل النبي المثالى نموذجاً للذين يتبعونه على طريق الخلاص الذى يسلكه هو نفسه . ولكنه لا يدعى أن مثل هذا الطريق للخلاص موحى به من الآلهة ، ولذا فهو لا يلقي واجباً أخلاقياً على أتباعه . ويمثل هذا النوع أنبياء من الديانات الهندوسية والبوذية والصينية . فالنبي المثالى يعطى ويوضح طريق الخلاص للأفراد بينما يتيح النبي الاخلاقي الفرصة للخلاص الاجتماعى^(٢) .

(1) Weber, M., *The Sociology of Religion*, op. cit., PP.35-36, 51.

(2) *Ibid.*, PP. 55-56.

أنظر أيضاً :

Jehnstone, R., *Religion and Society in Interaction*. op. cit., PP. 141-155.

Hill, M., op. cit., PP. 205-227.

Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., PP. 39-88.

ويرى فيير أن النبي الأخلاقي غالبا ما يحاول أن يخلق حركة دينية تحاول تطبيق تعاليمه في نظام اجتماعي جديد ولكن بعد ما تنجح الكرزما وحركته في جذب العديد اليها ، فإن حركته وصفته الكرزمانية غالبا ما يصيبها الروتين ، وبالتدريج تتحول الى تنظيم ديني قد يتصف فيما بعد « بالمحافظة » . وبهذا فإن القوة الدينامية للنبي الكرزماتي في أحداث التغير غالبا ما تفقد قدرتها أثناء عملية الروتين⁽³⁾ . وتأکید فيير على النبي كعامل أساسي في أحداث التغير الاجتماعي لا يعنى عدم وعيه — فيير — بالعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الأخرى التي تلعب دورا هاما في أحداث مواقف دينامية للأفراد والمجتمعات . أن فيير يحاول هنا أن يبين أحد المسببات ، أعنى دور الدين ، في أحداث التغير ، ودور النبي أو القائد الكرزمي كمسبب للتغير . فضلا عن هذا، فقد أعطى فيير اعتبار للبيئة الاجتماعية التي تتقبل دعوة النبي أو القائد الديني . فقد لاحظ أن معظم أعضاء الطبقة الحضرية الوسطى الجديدة هم الذين يمثلون التربة الخصبة لتقبل مثل هذه الأفكار ، فعندما يتحول المجتمع من الاقتصاد الزراعي الى الاقتصاد الحضري نجد أن الطبقات الحضرية هي التي تحمل التعطش للخلاص وتكون أكثر تقبلا للتفسيرات الدينية الجديدة عن حياتها ومكانتها في النظام الاجتماعي المتغير ، فهؤلاء يظلون في فترات التحول يتمتعون بمكانة اجتماعية وطبقية غير مستقرة . وعلى أية حال ، فإن استمرارية وجود هؤلاء الأفراد على حالتهم تعتمد على تطور الحياة الحضرية كطريقة للحياة ، والتي تعتمد بدورها على تطور وسائل الاتصال وتفتت الخصائص التقليدية لمجتمعات النموذج الأول⁽⁴⁾ .

(3) *Ibid.*, PP. 60-61.

(4) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 142-149.

ولعل خير مثال على دور النبي في التغير الاجتماعي هو النبي محمد - ﷺ - وظهور الاسلام . فقد كانت الجزيرة العربية قبل الاسلام ، باستثناء مكة كمركز تجارى ، مجموعة من القبائل المحاطة بالامبراطورية البيزنطية والفارسية . وبفضل قيادة الرسول الكريم ، عليه الصلاة والسلام ، توحدت هذه القبائل وظهرت امبراطورية اسلامية هزمت فيما بعد كل من الحضارتين البيزنطية والفارسية ، وامتد الاسلام في كل الانحاء ليصنع نظاما اجتماعيا جديدا ، استمدت دعائمه من القانون والقيم الاسلامية . صفوة القول أن فكرة فيير عن النبي الاخلاقي تنطبق تماما على النبي محمد - ﷺ - فهو انسان تلقى وحيا من ربه ، وطلب منه أن ينقل رسالة الى الآخرين ليغير بها النظام القديم ويقيم نظاما اجتماعيا جديدا . وهكذا فإن رسالته - صلوات الله عليه ، كانت أساسا لدين جديد يعبر منه نظام جديد تميز بالعالمية والقيم الانسانية^(٥) .

ب (دور الافكار والقيم الدينية :

لقد عاش العالم الغربى ثورة سياسية وأخرى اقتصادية تميز بها العالم الحديث ، ثم شهد بعد ذلك الثورة التى عرفت باسم الثورة البروتستانتية . وقد ظهرت البروتستانتية كرد فعل للارزمة التى واجهت المجتمع الغربى فى القرنين السادس والسابع عشر وبها تحول ذلك المجتمع من نموذج المجتمع الثانى الى النموذج الثالث من المجتمعات .

وفى هذه الفترة ظهرت فى أوروبا أفكار دينية جديدة حولت إنجلترا وهولندا والجزء الشمالى الغربى من أوروبا الى مركز تجارى هام يتميز

(٥) انظر :

Watt, Montgomery, W., *Islam and the Integration of Society*. Evanston, Ill. : North University Press, 1961.

بالتنظيمات الجديدة • وقد تبني هذه المدنية أفراد الطبقة الوسطى الحضرية الذين كانوا يشعرون بالاغتراب عن النظام القائم • فقد كانت تلك الطبقة تدرك تماماً أنها ممنوعة بالقانون من القيام بأعمال معينة إلا بعد المساهمة في التنظيمات الدينية القائمة • وعلى أية حال ، بالتدريج ، وبعد ما أصبحت طبقة التجار الجديدة في مركز القوة ، بدأت تتطلب التبرير الاخلاقي لتحدي النظام القائم ، ووجدته ، كما يذهب فيبير في المبادئ المستمدة من البروتستانتية خاصة الكالفنية •

وكالفن ، على العكس من لوثر ، كان بمثابة المصلح الاخلاقي، صاحب الاتجاهات الراديكالية ، فالكالفنية عامة ، مثل جماعات المتطهرين ، نبذت النظام الاقتصادي والسياسي والديني القائم • أكثر من هذا فإن مقر الكالفنية نفسه كان مركزاً تجارياً هاماً • ولهذا فليس مستغرباً أن الذين انجذبوا لتعاليم كالفن كان معظمهم من الطبقات التجارية الحضرية والمتعاطشين للثروة والقوة معا • ولعل ما يميز الرأسمالية الحديثة عن الرأسمالية التقليدية هو أن الرأسمالية الحديثة تتميز بالترشيد وهي موجهة نحو تحقيق الفائدة بطريقة حسابية منتظمة • هذه الرأسمالية بالنسبة لفبير ، ليست الا محصلة الافكار الدينية الجديدة للكالفنية •

ان الاعتقادات الكالفنية لم تتطلب العمل الشاق فقط ولكنها حرمت الاسراف أيما كان مظهره ، كما أنها رفضت النظام الديني المدرسي للكاثوليكية الخاص بالحياة على دولة الارض والابتعاد بقدر الامكان عن الماديات واعداد الانسان للقيام بشعائر طلب العفو الالهي • وقد أكد كالفن بدلا من ذلك على أن الله يعلم مقدما من سوف ينفذ ومن سوف يستمر في العذاب الاخروي ، فلا اقامة للشعائر ولا مجهود الافراد سيغير ما قرره الله • وانطلاقاً من هذا الاعتقاد اعتبر الكالينيون أنفسهم من المختارين ، وقد تطلب هذا منهم تغيير الوضع القائم في العالم الذي

يهددهم • بمعنى آخر ، أنهم رأوا ! طالما أن أى انسان لا يعرف ان كان من المختارين أم لا ، فعليه أن يعتقد بأنه من المختارين ولهذا تميزوا بالاهتمام بالصناعة وجمع الثروات وانكار الذات واعتبروا أن هذا جزءا أساسيا من وظيفة الفرد أو رسالته • وبالتدريج تحول هؤلاء التجار الى مركز القوة في المجتمع وبدأت عملية تحدى النظام القائم ، ولضمان نجاحهم تطلب هذا نوعا جديدا من التفسير الاخلاقي للمعنى المقصود من ذلك التحدى وتقديم تبرير للنظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى الجديد الذين حاولوا اقامته • ولهذا اعتبر فيير أن الكالفنية كحركة ثورية في المجال السياسى والاقتصادى ، حاولت تطبيق القيم المستمدة من تعاليم المؤسس في نظام اقتصادى وسياسى شامل •

٣ - الدين كمعوق للتغير الاجتماعي :

بعد أن بينا دور الدين في أحداث التغير في الانظمة الاجتماعية القائمة ،
ننتقل الآن لمناقشة بعض الظروف التي يكون الدين فيها بمثابة « معوق »
للتغير الاجتماعي . والحق أن معظم علماء الاجتماع قد اهتموا ببيان
ديناميات الحركات الدينية أكثر من اهتمامهم بدراسة عملية الثبات . ولهذا
فليس غريبا أن نجد قليلا من الدراسات عن تحليل الظروف التي تكون
فيها وظائف الدين مانعة للتغير . والحقيقة أن دور كيم قد بين أن المجتمع
يخلق نوعا من التقليدية الدينية وذلك عندما يحفظ الافراد دون تغيير على
ما يشعرون بالخشوع نحوه (المقدس) وبين لنا مالفينوفسكى كذلك ، في
دراسته عن المجتمعات البدائية أن نسق السحر والدين يحاولان منع
حدوث تغير في هذه المجتمعات . وعلى أية حال ، فهذه الدراسات وغيرها
تشير الى أن الدين في مجتمعات النموذج الاول لا يساعد على التغير ان
لم يكن معوقا له .

أما بالنسبة لمجتمعات النموذج الثاني ، فإن الدين يقف أيضا أمام
التغيرات . ولكن ما هي الظروف والخصائص المميزة لقيام الدين بهذا
الدور السلبي ؟ . أولا ، قد يرجع هذا الى أن الدين قد يكون معارضا
للتغير بعد أن تستغرق الكرزما وقيادتها في الروتين اليومي للحياة . كذلك
فإن خلق أنساق دينية لها مقدساتها ورموزها وشعائرها واستمرارها
لفترة زمنية طويلة يجعل من الصعب على الافراد أن يتقبلوا أى تغير خشية
أن تتأثر معتقداتهم بهذا . ومن ناحية ثانية ، قد ترجع اعاقه الدين للتغير ،
الى أن الدين غالبا ما يطور تنظيم ديني قوى يتميز بالهيراركية الدينية ،
ولا شك أن مثل هذا التنظيم يمنع أى تغير . ولعل السبب الثالث يرجع

الى أن هيئة الدين في أى دين ، تحاول مقاومة أى تغير خشية أن تفقد هذه الهيئة قوتها وهيبتها لدى العسامة . وأخيراً : فمن رجال الدين قد يكونوا من الذين يمتلكون الثروات ومن ثم فإن مقاومة التغير حماية لهم ومحاولة للابقاء على الوضع الراهن^(١) .

ولا شك أن هذه الخصائص لابد أن ترتبط ببعض الجوانب المحددة في البناء الاجتماعى في هذه المجتمعات التى يلعب الدين فيها دور المعوق للتغير ، فعندما تكون العضوية في أى تنظيم دينى مشتملة على كل أعضاء المجتمع فمن الحتمى أن يتضمن التفسير الدينى لتنظيم الاجتماعى تشريفا لبناء القوة في هذا المجتمع ويحدث هذا في سنوات متأخرة بعد نشأة أى دين ، أى بعد أن يتم التفاعل بين الانظمة الدينية والانظمة الاخرى في المجتمع ، كذلك بعد أن تتحول السلطة الكرزمية في الدين الى روتين ثابت . ولهذا فمن العوامل التى تساعد الدين على مقاومة التغير اغتراب الدين القائم عن الحكومة القائمة في ظروف يحاول كل منهما الحفاظ على الوضع الراهن^(٢) . وهذا غالباً ما يحدث في الحكومات التى تحتكر القوى العسكرية مثل مجتمعات أمريكا اللاتينية أو المجتمعات التى تتميز بالبيروقراطية التقليدية مثل الصين القديمة . كذلك فإن الدين قد يستخدم من قبل ملاك الارض سواء من رجال الدين أو العلمانيين — للحفاظ على الحكومات الرجعية في السلطة من أجل مصالح أولئك الملاك . ويكون الفلاحون في هذه المجتمعات بسبب جهلهم أيدى عنمة رخيصة ، وليس هذا فحسب ، بل أن إيمانهم بالسحر والخوف يخلق لديهم استعداداً

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 162-163.

(2) Weber, M. *The Sociology of Religion. op. cit.*, PP. 60-67, 169.

لقبول هيمنة رجال الدين عليهم وسداد ما يفرض عليهم من أموال تلبية
للتواجبات الدينية .

وجدير بالاشارة هنا أيضا . أن الحكومات العلمانية عندما تستولي
على السلطة في المجتمع فتتبعها لا تحاول فقط استخدام الدين لاضفاء
الشرعية على مكانتها بل تحاول أيضا استخدام الانظمة الدينية ورجالها
في تنفيذ الاهداف العلمانية . وعلى الرغم من أن الدين قد يستخدم
لمقاومة التغيير ، إلا أنه من الملاحظ أن الدين على المدى البعيد لا يمنع
التغير رغم محاولة استغلاله من الآخرين للقيام بهذا الدور . ففي بعض
الاحيان قد تساعد وظيفة الدين السلبية على جعل فترات الانتقال من
مرحلة الى مرحلة أقل مفاجأة وأقل عنفا . وفي أحيان أخرى ينجم عن
اعاقة الدين للتغير ظهور الكثير من التغيرات الثورية المرتبطة بالفوضى
والعنف^(٣) .

ولقد حل لنا فيبر بعض الطرق التي من خلالها تمتعت القيم التقليدية
ظهور نظام اقتصادي حديث في الحضارات الهندية والصينية . فالتقاليد
الكونفوشيوسية في الصين ظلت لفترة طويلة هي القوة المحافظة على ثبات
المجتمع^(٤) .

كذلك الحال بالنسبة للعالم الاسلامي المعاصر فإن كثيرا من الحكام
يحاولون باسم الدين مقاومة التغيير ، ولكن من المشكوك فيه أن يستمر
هذا طويلا ، فمحاولة تعويق التغيير سوف تؤدي بالضرورة الى ظهور
العنف كوسيلة لتحقيق أهداف عامة^(٥) .

(3) Yinger, J., M., *Religion, Society and Individual*. op
cit., PP. 30-31.

(4) Weber, M., *The Religion of China*. op. cit., PP. 416-
444.

(5) Nottingham, E. K., op. cit., P. 165.

٤ - التغير الاجتماعي والتغير الدينى :

من المعروف أن الأديان تتغير ، فالاعتماد المتبادل بين الدين والمجتمع يشير الى أنه عندما تتغير الأوضاع التى يعمل فيها الدين ، فإن الدين نفسه يتغير وسوف نناقش العوامل الموقفية التى تعضد تأثير المجتمع والثقافة على الاعتقاد والنظم والشعائر الدينية حيث نجد العديد من الأمثلة لمثل هذا التأثير فى أديان مختلفة مثل البوذية والمسيحية والإسلام لانتشارها من ثقافة لأخرى . وكذلك الأوضاع الدينية عند التحول من بيئة الى بيئة أخرى . وسوف نشير هنا لثى مثالين مستمدان من الديانة ببوية لنبين كيفية تأثير الدين بالأوضاع الاجتماعية^(١) .

أذا تشير الدراسات التى أجريت عن الديانة البوذية^(٢) الى أن البوذية القديمة والأصلية قد عدلت عندما بدأت فى الانتشار خارج شمال الهند أبان القرن السادس قبل الميلاد . ومن هناك انطلقت البوذية جنوبا الى سيبان وإلى الجنوب الشرقى من آسيا وشمالا الى التبت ومنها الى

(١) فى تأثير البناء الاجتماعى على الدين أنظر :

(A) Johnstone, R., *op. cit.*, PP. 133-141.

(B) O'dea, T., *op. cit.*, PP. 72-97.

(٢) لمعلومات عن البوذية أنظر :

(A) Pratt, J., B., *The Pilgrimage of Buddhism a Buddhist Pilgrimage*. New York : Macmillan, 1923.

(B) Kashyap, B., J., "Origin and Expansion of Buddhism" in K. W. Morgan (ed.) *The Path of the Buddha*. New York : Ronald Press, 1956 PP. 3-66.

(C) Nakamura, H., "Unity and Diversity in Buddhism" in K. W. Morgan, *op. cit.*, PP. 364-400.

الصين واليابان • ولا شك أن البوذية خلال هذه الرحلات قد تغيرت وتعديلت عما كان يبشر به بوذا نفسه • فلو أننا قمنا بمقارنة بوذية أميدا Amida في اليابان ببوذية ثرافادا Theravade في سيلان لوجدنا مفارقات عديدة • إذ أن بوذية ثرافادا استمدت أصلا من الكتابات المقدسة للبالى pali ، فقد دونت بواسطة بعض الزهاد من سيلان في القرن الاول المسيحي ويدعى من يعتقدونها أن بوذية ثرافادا تحتوي أصلا على الصورة المبكرة لتعاليم بوذا • ومن ناحية أخرى ، تعد بوذية أميدا واحدة من العديد من الفرق الخاصة ببوذية « الأرض الطاهرة » Pure land Buddhism والتي نتجت عن سلسلة من التطورات المتتابعة من بوذية المهيانا Mahayana التي هاجرت من الهند الى الصين ثم اليابان • والمقارنة بين بوذية أميدا وبوذية ثرافادا تكشف عن اختلافات شاسعة الى الدرجة التي يدرك فيها المدارس بحسبة قاطعة أنهما لم يصدران عن دين واحد ، وذلك على الرغم من أن رجال الدين البوذيين يؤكدون أن وراء هذه الاختلافات وحدة روحية دينية متصلة يمكن الشعور بها أكثر من وضعها • ولو أننا قبلنا القول بأن البوذية دين واحد فأننا نواجه إذن بمشكلة تفسير سبب وجود هذه الاختلافات التي يمكن ملاحظتها بسهولة⁽³⁾ •

لا شك أن هذه الاختلافات هي نتيجة تعديلات في أنساق الاعتقاد والشعائر وأنماط التنظيم الديني في البوذية • ففي أنساق الاعتقاد الخاصة ببوذية الثرافادا نجد أن بوذا ليس إلها أو نبيا ولكنه فقط دليل Wayshower يرشد للطريق الذي سلكه هو نفسه ويطلب من الآخرين اتباعه بمجهودهم الخاص • بينما نجد بوذية أميدا لا تكثر كثيرا ببوذا

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 166-168.

كشخصية تاريخية أكثر من اهتمامها بالأشخاص البوذيين أنفسهم مثل
أميدا الذي يعد بمثابة مخلص واليه تتجه القلوب مرددة اسمه المقدس
طالبة الرحمة والخلاص . كذلك فإن مفهوم « الخلاص » يختلف بين
هذين الشككين من البوذية ، ففي بوذية سيلان نجد أن النيرفانا
Nirvana وهي المعادل للخلاص في مدرسة الثرافادا — عبارة عن حالة
روحية أو نفسية من الشعور الذي لا يوصف . ومن ناحية ثانية نجد أن
بوذية أميدا نرى أن الخلاص في الدخول الى « الأرض الطاهرة »
Pure land وهي بمثابة الجنة للآلاف من الكائنات المتسامية . كذلك
الحال بالنسبة لتلبية الشعائر الدينية في كليهما ، ففي بوذية ثرافادا لانجد
اهتماما بالشعائر ، باستثناء بعض الشعائر المستخدمة من البوذية المبكرة
والتي تعد أساسية بالنسبة للنظام البوذي . بينما نجد أن بوذية أميدا
تهتم بالشعائر والممارسات الدينية والغناء والاحتفالات العامة .

على أية حال ، فإن تحول البوذية خلال فترة زمنية ضويلة وانتقالها
من بيئة لأخرى ، لا شك أنه لعب دورا هاما في التعديلات التي أدخلت
عليها . ولكن يجب أن نؤكد أن تغير البيئة في حد ذاته لا يعطي كل
الأسباب المفسرة للتغيرات التي أدخلت على البوذية . فلا شك أن هناك
بعض الخصائص البنائية في البوذية نفسها ، بما في ذلك تطور نسقها
الفلسفي ، هو الذي ساعد على تأثير البيئة عليها . فالبوذية قد عدلت
وطورت في الهند حيث نشأتها ، بعد ثلاثة قرون من موت بوذا بدأ
الفلاسفة الهنود في تعديل المبادئ الفلسفية والأخلاقية التي كان بوذا
يلقيها على أتباعه ، وبهذا ظهرت بوذية المهيانا كتعديل من الفكر الهندي
على تعاليم المؤسس الأول الذي بدأ ينظر اليه على أنه مخلص تتشدد
رحمته من الجميع . وما يقال عن البوذية ، يقال عن المسيحية أو الاسلام
بعد انتشارهما في ثقافات ومجتمعات أخرى تختلف كلية عن البيئة الأولى

للنشأة . فبالإضافة إلى الاستعارة الثقافية والتطبيع الثقافي وتأثيرهما
على تعديل هذه الأديان الجديدة هناك عوامل أخرى متمثلة في دور الأديان
القديمة التي كانت قائمة ومقاومتها للدين الجديد ومحاولتها امتصاصه
والتسرب إلى معتقداته ، كذلك يؤثر على تعديل وتغيير الدين الجديد
مكانة وقوة الذين يعتنقونه ويدعمونه بالمقارنة بالذين يعضدون الدين
القديم . وأخيرا فإن الصفات المختلفة تحاول تعديل الدين الجديد بما
يتناسب مع حاجاتها الأساسية ويبرر وضعها الاجتماعي والاقتصادي^(٤)

(4) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 169-173, 173-176.

لعلاقة للدين بالعلمانية انظر :

Hill, M., *op. cit.*, PP. 228-251.

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion.*
op. cit., PP. 235-241.

Berger, P., A., *Rumor of Angels : Modern Society and the Supernatural*, N. Y. : Doubleday Company, Inc., 1969.

Budd, S., *op. cit.*, PP. 119-140.

Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion.* *op. cit.*, PP. 17-11.

٤ - الدين والثورة في العالم الثالث :

من الملاحظ أن الدين والثورة متلازمان في العالم الثالث^(١) . ففي النموذج الأول والثاني من المجتمعات نجد أن الأديان التقليدية مازالت مستمرة في أداء دورها، مازال الفكر الديني يحاول التوافق مع المتطلبات القومية ، رغم وجود قطاع من المتعلمين يحاولون تبني التحديث والعلمانية كأسلوب للحياة . وعلى أية حال ، فإن عالم الاجتماع الديني مطالب بالبحث عن دور الدين في أحداث هذه الثورات الاجتماعية والسياسية .

من المعروف أن المواجهة ذات المجال الواسع بين مجتمعات النموذج الأول والثاني مع النموذج الثالث للمجتمعات ظاهرة جديدة في تاريخ العالم . فالاستعمار الجديد بخلاف الاستعمار القديم ، يحاول تحويل الاستعمار العسكري الى سيطرة في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية . فقد أحدث الاستعمار الجديد صدمة ثقافية في المجتمعات

(١) عن الدين والثورة في العالم الثالث أنظر .

Bellah, R., N., (ed.) *Religion and Progress in Modern Asia* New York : Free, 1965.

Bianchi, E., C., *The Religions Experience of Revolutionaries* New York : Doubleday & Company Inc., 1972.

Smith D., E., (ed.) *Religion Politics and Social Change in the Third World*. New York : Free Press 1971.

..... (ed.) *Religion and Political Modernization*. New Haven : Yale University Press 1974.

..... *Religion and Political Development*. Boston Little Brown and Company. 1970.

المستعمرة أكبر بكثير مما أحدثته أشكال الاستعمار الأولى ولهذا فإن
مواجهة هذا النوع من الاستعمار تتطلب روحا ثورية تتبصع أسنسا من
الاديان التقليدية . ان المجتمعات الأوروبية والأمريكية التي تميز
النموذج الثالث من المجتمعات ، قد مرت هي نفسها بثورات وتعديلات عبر
أكثر من ثلاثة قرون من أجل الوصول الى الحالة التي هي عليها الآن .
وان كانت المواجهة الآن بين مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات المتقدمة
لا تتضمن ولو بشكل مباشر الاستعمار العسكري الا أن العالم الثالث
مطالب بسرعة تحديث أنظمتة الاقتصادية والسياسية والدينية من أجل
التكيف واللاحق بتقديم الغرب وايضا تظهر الحركات الدينية الاجتماعية
في المجتمعات المستعمرة كرد فعل لهذا التحدي : وتحاول مواجهة المطالب
انقومية بتقديم تفسيرات جديدة للقيم التقليدية : كذلك تحاول هذه
الحركات أن تكون بمثابة مقاومة للسيطرة الأجنبية في شكلها الفكري أو
المسادي . فالدين هنا بمثابة سلاح الاعتراض المتاح في يد الشعوب
المستعمرة ضد المستعمر (2) .

ولو أخذنا الدين الاسلامي مثال توضيحي للعلاقة بين الدين والتغير
الثوري فمن وجهة النظر السوسيولوجية يمكن القول أن الاسلام يختلف
في طبيعته ومفاهيمه عن الاديان الاخرى . وقد ذهب جيلنر H. Geilner
في محاولته السوسيولوجية للتفرقة بين الاسلام والاديان الاخرى الى
أن الاسلام أكثر شمولاً من عدة جوانب : أولاً : أنه لا يحصر دعواه
بحدود اقليمية معينة ، وثانياً فهو لا يحصر تطبيقه في بعض النظم دون
غيرها ، وثالثاً ، لأنه ليس له نوعاً من الاستقلال الوجودي في النص
الوحي به ، ولا يمكن أن يتساوى الاسلام ببساطة مع الممارسات العملية

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 183-213.

للمجتمع الذي ينتشر به ، ولعل الجانب الاول (المتمثل في أول وثاني
خاصية من هذه الخصائص) يميز الاسلام عن اليهودية والمسيحية . أما
الجانب الثالث - أو الخاصية الثالثة - فهي التي تميز الاسلام عن
الديانات القبلية والتي قد تدعى في بعض الاحيان الشمولية⁽³⁾ .

ومن المعروف تاريخيا أن المسيحية عامة تفصل بين الحياة الدينية
والحياة السياسية ولكن الاسلام يختلف عن ذلك ، فهناك في الاسلام نسق
قيمي موحد يحكم كل جوانب الحياة الاجتماعية . ففي الاسلام ليس
هناك انفصال بين المسجد والدولة الاسلامية التي ينبغي أن تعكس القيم
الاسلامية في كل أفعالها ، على العكس من المسيحية التي تحاول أن تعطى
ما لقيصر لقيصر وما لله لله . ونقول - مستخدمين اللغة السوسولوجية -
أن الاسلام أكثر من أي دين آخر . يعتبر المظلة Blueprint للنظام
الاجتماعي . وأن هناك علاقة وثيقة بين التيسم والاعتقاد وبين الواقع
الاجتماعي .

وفي الاسلام هناك نموذجان من التفسير المعترف به : الاول ، حركة
تقدمية نحو تصديق الطريقة الاممية في الحياة ، وهذه الحركة تمثل
تقدما نحو الضيعة الانسانية ، والثاني . حركة نكوصية نحو الجشع
الانساني والمصالح دون انترام بالقيم الاخلاقية الاسلامية وهذه حركة
نحو عدم التكامل والدمار .

ولتجنب التفرقة والتجزئة بين الواقع الاجتماعي والقيم الدينية ، فإن
الاسلام يسمح ببعض التكيف والتعديل حسب الظروف المتغيرة . وهذا

(3) Gellner, E., "A Pendulum Swing Theory of Islam," in
R. Robertson, (ed.) *Sociology of Religion : Selected Readings*
Baltimore : Penguin, 1969. P. 127.

ما يفسر لنا لماذا قامت الشريعة بتعريف ماذا « Whats » يجب أن نفعل في الثقافة ، تاركة كيف « Hows » حسب الزمان والمكان المتغير . أكثر من هذا ، فإن القانون الاسلامي على الرغم من أنه مؤسس على القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ - إلا أنه يسمح للمجتمع بأن يكيف نفسه أمام الظروف الجديدة ، حتى ولو تطلب ذلك تعليق حكم أو قانون كان معترف به فيما سبق . هذا بالإضافة الى أن الاجتهاد يعد منهاجاً مقبولاً ومعترفاً به لتطور المجتمع الاسلامي وللمقابلة التغير الاجتماعي .

فالمجتمع الاسلامي يجب أن يعمل طبقاً للقيم الاسلامية أو الشريعة، وتوجيه المجتمع الاسلامي نحو هذا الاتجاه هي مسؤولية كل مسلم مطالب بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر . فضلاً عن هذا ، فإن المصلحين الدينيين دائماً ما يشيرون الى قول الرسول - ﷺ - من أنه « على رأس كل مائة سنة يرسل الله من يجدد أمور دينه » . والحق أن هذا الحديث غالباً ما يستخدم لتبرير مهمة المصلحين وهكذا فإن الحركات الدينية في الاسلام أصبحت لها وظائف ثورية^(٤) . وفي العصر الحديث بدأ صوت الدعوة الى الإصلاح يسمع في البلاد الاسلامية وذلك عندما أصبح الفساد وعدم التماسك من أهم خصائص المجتمع الاسلامي^(٥) وقد قامت ضد هذه

(٤) انظر :

Jeffery, A., "Present-Day Movements in Islam,"

The Muslim World. PP. 165-186.

Mahmassani, S., Muslim : "Decadence and Renaissance," *The Muslim World*. PP. 186-201.

(٥) في علاقة الاسلام بالتغير الاجتماعي والتحديث انظر :

(A) Charnay, J., *Islamic Culture and Socio-Economic Change*. Leiden : E. J. Brill, 1971.

(B) Hodgson, M., "Modernity and The Islamic Heritage", *Islamic Studies*. PP. 89-128.

الظروف عدة حركات دينية في مصر والعالم الاسلامي ، وظهرت قيادات (دينية أو علمانية) ملهمة حاولت حماية القيم الاسلامية وترجمتها في برنامج من المشروعات والانجازات . وهكذا فان التسعور بان التغيير والاصلاح امر ضروري ظاهرة طبيعية نابعة من روح الاسلام^(٦) .

- (C) Mullick, M. A. H., "The Challenge of Modern Development Before the Muslim World - considered in the Light of European and Islamic cultural History", *Islamic Studies*, Vol. 6 (1967) No. 3. PP. 225-239.
- (D) Bahman, F., "Islamic Modernism, its Scope Method and Alternative' *International Journal of Middle East Studies* Vol. 1 (October 1970) No. 4. PP. 317-333.
- (E), "The Impact of Modernity on Islam" *Islamic Studies*. Vol. 5 (1966) No. 2. 113-128.
- (F) Schoor, S, "Rebellion Revolution, and Religious Intermediaries in Some Nineteenth-Century Islamic Studies", in K. H. Silvert (ed.) *Churches and States : The Religion Institutions and Modernization*. U.S.A. American University - Field staff, Inc., 1967.
- (G) Vatkiotis, P., J., (ed.) *Revolution in the Middle East and Other Cases Studies*. London : George Allen and Unwin LTD, 1977.

(٦) في هذا الصدد ، ظهرت ثلاث حركات دينية كبرى في العالم الاسلامي ، وقد حاول قادتها (المثمين) لاصلاح المجتمع الاسلامي روحيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا ، وهذه الحركات هي ، الحركة الوهابية واسسها محمد بن عبد الوهاب (١١١٦-١٢٠١ هجرية) والذي دعى الى العودة للاسلام الصحيح كما طبق بواسطة الرسول - ﷺ - . كذلك فقد اكد على اهمية الحاجة الى تطهير المجتمع الاسلامي من كل العادات غير الاسلامية والبدع للصوفية . فالحركة الوهابية كانت حركة دينية ثورية اكدت على اهمية العقيدة الاسلامية . وهناك ايضا الحركة السنوسية والتي اسسها السيد محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ - ١٨٥٩ ميلادية) وقد برزت الحركة كرد فعل للظروف الروحية والاجتماعية والسياسية لتلك الفترة ، وكان هدفها تحقيق العمل على استعادة حالة الصفا =

الاولى للاسلام . وتحقيق تماسك الدول الاسلامية ووحدتها . ووضع حد
للتاثيرات المتزايدة للاستعمار الاوروبي على الوطن العربي . وهناك كذلك حركة
الاخوان المسلمين والتي أسسها حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩ ميلادية) ودعى
من خلالها الى التوحيد ، وربط الدين بالدولة ، والعودة الى القرآن والسنة ،
وتقليد السلف الصالح . وللأخوان المسلمين اسهامات تستحق الدراسة فى
المجالات الدينية والقومية والتعليمية والتشريعية وحث المواطنين على المشاركة
السياسية والعسكرية والاقتصادية .

مزيد من المعلومات عن دور هذه الحركات فى التغيير الثورى انظر :

مقالات عن الرومانية فى مجلة *Muslim World*

Scmelle, W., F., "The Wahhabis and Ibn. Sa'ud" PP. 227-246.
Calverlay, E., E., "The Doctorines of the Arabian Brethren", P.
364-376.

Croce

Muslim World

Adams C., C., "The Sonusis" PP. 21-25.

Barny F., "The Greed of al Sonusi" PP. 45-48.

Mitchell *The Society of Muslim Brethren*. London : Oxford
University Press, 1959.

Al-Husayni, I. M. *The Muslim Brethren The Gratest of Mo-
dern Islamic Movements* trans. by J. F. Brown and J. Rocy
Beirut Lebanon : Khayat's Collage Book Cooperative 1959.

Harris, C. P., *Nationalism and Revolution in Egypt. The Role
of the Muslim Brotherbook*. The Hague, London : Mouton &
Co. 1964.

٦ - خاتمة :

كان مدقنا في هذا الفصل ، هو بيان أنواع المواقف التى يكون للدين فيها دورا ايجابيا في احداث التغير أو دورا سلبيا في اعاقته ومقاومته .
وأشرنا كذلك الى مواقف أخرى يكون الدين فيها بمثابة مرآة تعكس التغيرات التى تحدث في الانظمة الاقتصادية والاجتماعية الاخرى ، دون تدخل منه في احداث أو مقاومة ذلك التغير . وبيننا كذلك ، علاقة الدين بالثورات في العالم الثالث .

وكان لنا أن نتساءل عن دور الدين في المجتمعات الصناعية الحديثة ، والحق أن هذا أمر من العسير الاجابة عليه لتداخل الدين مع عوامل ثقافية واجتماعية أخرى . وكل ما يمكن قوله هنا ، هو أن الدين في اوقات الازمات يؤثر في مجرى التغير الاجتماعى في المجتمعات الحديثة تماما كما كان دوره في العصور المبكرة وهذا لا ينفى حقيقة أن معظم أفراد المجتمعات الحديثة يميلون الى ايجاد الحلول العلمانية لمشاكلهم ، خاصة عن طريق العلم والتكنولوجيا . ففى هذا النموذج المركب من المجتمعات الصناعية يجب أن نكون واعين بأن مجموعة معينة من العوامل قد يكون لها تأثيرات مختلفة مترامنة في قطاعات مختلفة من المجتمع ذاته . فالدين ، مثلا قد يكون عاملا وباعثا على التغير في موقف معين ، وقد يكون معوقا للتغير في موقف آخر . فقطاع المجتمع الذى يمارس الدين دوره فيه ، هو اذن المحك الذى يؤخذ في الاعتبار .

وقد يرجع اقتصار فاعلية دور الدين في التغير الاجتماعى على المجتمعات الصناعية الحديثة الى القوة المتزايدة للانظمة العلمانية ،

خاصة الانظمة السياسية والاقتصادية والعلمية وما يقابل ذلك من تزايد ضعف الانظمة الدينية في هذه المجتمعات . ويمكن القول بوجه عام بأن الدين في هذه المجتمعات يقوم بدور « العاكس » للتغيرات المجتمعية الأخرى ، بدلا من أن يحاول توجيهها بنفسه طبقا لمبادئه . أكثر من هذا ، فإن الدين ذاته ، قد يقف أمام بعض التغيرات المطلوبة للمجتمع الحديث مثل استخدام حبوب منع الحمل أو التعليم العلماني أو اقتصاد البنوك فالدين هنا يلعب دورا سلبيا . وعلى أية حال ، لا يعنى هذا اختفاء دور الدين كلية في هذه المجتمعات ، فالدين ما زال قادرا على أن يقوم بدور فعال ، ولكن داخل سياق اجتماعي محدود ، خاصة بين الطبقات المحرومة والمغتربة ، والتي ما زالت تتطلع إلى « حركات جديدة » تخلصها مما هي فيه . ولهذا فليس بمستغرب استمرار ظهور حركات دينية جديدة من وقت لآخر في هذه المجتمعات الحديثة . وعلى الرغم من أن هذه الحركات لها أغراض اقتصادية أو سياسية أو راديكالية إلا أن الدافع الديني لها هو الأساس ، والا ما وجدت لنفسها القاعدة العريضة من العامة المعضدين لها ولعل خير مثال لذلك هو حركة المسلمين السود في أمريكا والتي تبين دور الدين في التأثير على السلوك الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للأعضاء وبطريقة مباشرة على المجتمع ككل . وأخيرا فإن للدين دورا في المساهمة في خلق المناخ اللازم للثورات في المجتمعات المستعمرة فالدافع الديني قد يلهب الشعوب لمقاومة المستعمر ، وتعتبر التضحية في سبيل الوطن من أسمى القيم التي تتأدى بها الأديان . كذلك فإن للدين دورا آخر في هذه المجتمعات ، إذ أن هناك بعض الحركات الدينية التي تحاول أن توفق بين تعاليم الدين ومتطلبات التحديث للحركات الدينية ، وهنا يكون لها دورا هاما في بيان عدم وجود التناقض بين ما يؤكده الدين وما تؤكده المذاهب العلمانية الحديثة أكثر من هذا ، فقد تقوم بعض الحركات الدينية بترجمة للأفكار والقيم الدينية في سلوك عملي يشكل

معظم جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتشريعية من أجل اثبات أنه ليس هناك تعارض بين الدين والعلمانية ، بل أن الأنشطة التي تتبع من توجيه قيمى دينى قد تؤثر بصورة أقوى فى نفوس من يقومون بها ، ويحدث نوعا من الرضا الذى يؤدي الى تحقيق الانجاز أو التنمية المنشودة •

الحاجة إلى علم اجتماع القيم

١ - تمهيد

٢ - دراسة القيم في علوم الانسان

٣ - الفلسفة والاخلاق والقيم

ب - العلوم الاجتماعية والقيم

(١) الاقتصاد والقيم

(٢) العلوم السياسية والقيم

(٣) علم النفس والقيم

(٤) الأنثروبولوجيا والقيم

ج - دراسة القيم في النظرية السوسيولوجية

(١) المرحلة المبكرة : من القيم أحد موضوعات علم الاجتماع

(٢) الرواد : القيم قوى اجتماعية

(أ) القيم عند دوركيم

(ب) القيم عند ماكس فيبر

(ج) القيم عند توماس وزنايمكي

عولج موضوع القيم (*Valeres* باللاتينية ، *Valenz* بالفرنسية ، *Values* بالانجليزية ، *Werte* بالألمانية) منذ أحماق التاريخ فلسفيا . وشكلت دراسة القيم جزءا هاما من مباحث الأخلاق . وكنيجة لذلك إنعقد الرأي على أن التحليل الاحصائي أو السلوكي أو الامبريقي *Empirical* للقيم في الفعل الاجتماعي ، سواء على المستوى الفردي أو المجتمعي ، يعتبر غير ملائم لفلسفة البحث في القيم أو عنها .

وحديثا فقط بدأ بعض العلماء الاجتماعيين في اعتبار أساق القيمة *Value - Systems* موضوعا شرعيا للبحث الاجتماعي ، وأن القيم كدالرات يمكن أن تدرس إمبريقيا وموضوعيا . وقد لاحظ - هسكي - جون ديبوي *J. Dewey* أن : « المشكلة الملحة في الوضع الراهن لموضوع القيمة هي مشكلة المنهج - بمعنى - من أي وجهة ننظر إلى موضوع القيمة والتقييم ، (١) .

والحقيقة أن تشكيل نظرية عامة قد أعيق نتيجة العلاقات الشديدة بين العلماء الاجتماعيين ، خاصة حول طبيعة أساق القيمة ، والمنهج الملائم لدراسة القيم ، والعلاقة المتداخلة بين القيم والعلوم الاجتماعية . فبعض العلماء الاجتماعيين يرون أن القيم تشكل موضوعا جوهريا في العلوم الاجتماعية . فلقد ذهب أدل *A. Edol* ،

(1) Dewey, J., "The Field of Value", in Ray Lopley (ed.) *Value : A Cooperative Inquiry* (connecticut : Greenwood Press, 1970), p. 64.

على سبيل المثال ، بأنه . . . عندما يأتي الوقت لكتابة التاريخ الفكري للعلوم الاجتماعية المعاصرة فإن أحد الموضوعات الأساسية سوف يكون علاقة العلوم الاجتماعية بالقيمة ، إذ أن ذلك سوف يكون قصة العزلة المتبادلة - بين العلوم الاجتماعية والقيم - في النظرية والتطبيق على السواء ، والتي أدت إلى انحراف بالنسبة للعلوم الاجتماعية وفلسفة القيم ، (١) .

وهناك من وجهة النظر الأخرى، بعض العلماء الاجتماعيين الذين يؤكدون - كما سوف نرى فيما بعد - أن القيم لا يمكن أن تفسر أو تبحث من وجهة النظر العلمية وهؤلاء العلماء يدعون أن العلوم الاجتماعية يجب أن تكون متحررة من انقياس Value - free . والحق أن المشاكل الإبيستمولوجية Epistemological والمنهجية لعلم اجتماع القيم قد تأثرت تأثراً بالغاً بالزراع بين وجهتي النظر السابقتين .

وعندنا في هذا الجزء هو ليس استعراض كيف عولجت ودرست القيم في علوم الإنسان المختلفة ، كذلك ليس هدفنا تقييم هذه المحاولات . ولكن هدفنا الأساسي هو بيان كيف أن هذه العلوم - ومن بينها علم الاجتماع - قد فشلت جزئياً في تكوين نظرية كلية شاملة، نستطيع أن نترك الطبيعة للتععدة الجوانب لانساق القيمة والقيم . ولهذا سوف نشرح في تقديم بعض الملاحظات الأساسية لنقص أو عقم دراسة القيم في علوم الإنسان .

(1) Edel, A., "Social Science and Values A Study in Interrelations", in Irving L. Horowitz (ed.) The New Sociology : Essays in Social Science and Social Theory in Honor of C. Wright Mills (New York : Oxford University Press, 1964), p. 218.

٢ - دراسة القيم في علوم الإنسان

١ - الفلسفة والأخلاق والقيم ،

بالرغم من أن مشكلة القيمة قديمة قدم الإنسانية نفسها ، إلا أن مشكلة القيمة كاهتمام فلسفي اكتشف للفلاسفة المحدثين والمعاصرين . حقيقة تبدأ المناقشات الفلسفية للقيمة مع أفلاطون الذي رأى أن الخير Good هو القيمة أو الفكرة العليا Supreme أو المبدأ Principle الذي يوحّد أو ينظم كل الأشكال أو الصور الأخرى لعالم الواقع World of facts . وباعتقاده هذا وضع أفلاطون القيمة Value فوق الواقع Fact باعتبار أن القيمة هي المبدأ الأعلى للوجود .

أكثر من هذا ، ربط أفلاطون للبتافيزيقا بالأخلاق Ethics وذلك عندما حدد الطبيعة الثلاثية الجوانب للخير - أعني - المشاعر الحميدة (السعادة) والأفكار الحميدة (الحق) والإرادة الخيرة (الفضيلة) . والحق أن هذا التقسيم الثلاثي للقيمة قد ظل تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون حتى القرن الماضي (١) .

ولقد توارث فلاسفة العصور الوسطى ، خاصة المسلمون منهم ، المشاكل الخاصة بالقيمة من الفلسفة اليونانية . ولسكتهم بالرغم من ذلك كانوا مهتمين بمسألة إرجاعية تتعلق بالأفعال التي يجب أن تجز والتي تحقق للإنسان السعادة في هذا العالم ، والعالم الآخر . ولهذا كان مدعى هؤلاء الفلاسفة أن يقيموا من وجهة

(١) لمزيد من المعرفة عن المفهوم اليوناني للقيم وتطوره في تاريخ الفلسفة

أنظر :

Sahakian, W. S., Systems of Ethics and Value theory (New York : Littlefield, Adam and Co. 1908).

النظر الأدبية سببا هربيا لقيم . ينظر فيه إذ قيمة إر ما يقينى أن يكون للفعل
الإنسانى (على أنها تشكل الأساس العام للاقتصاد والأخلاق والجمال والتشريع
والتعليم الدين والمسلم والمعرفه وكان الاعتقاد السائد لهؤلاء الفلاسفة أن
الدين فقط هو الذى يستطيع أن يقيم هذا الأساس الشامل لكل أنواع الأنشطة
الإنسانية .

ويدين التطور الحديث الذى تحقق في مجال دراسة القيمة لكانط Kant الذى
حاول أن ينظر إلى القافون الأخلاقى على أنه من مدلولات العقل (1) . بكلمات
أخرى ، أعتقد كانط أن هناك مجموعة من تقييم مثل الله ، الحرية ... الخ لا يمكن
أن نبررها عمليا ومع هذا فإنه للدواعى العملية ، أعنى العقل الأخلاقى ، فإن
هذه القيم يجب أن نفترض مسبقا وكانط بقوله هذا وضع أولا : أولوية
الحاجة العملية والى بالنسبة له أكثر نقما - فوق المقام النظرية للعقل ، وثانيا :
أننى إمكانية وجود مكانة ميتافيزيقية لقيم والى تندى دائما إلى مجال المقادير أو
العقل النظرى .

والحقيقة أن التطور الحديث لدراسة القيمة إنشئت من كانط أما كدفاع أو

(1) Al - Faruqi, I. R "The Problem of the Metaphysical Sta-
-tus of Values in the western and Islamic Traditions, " Studia
Islamica. Vol. 28, p. 29.

أنظر أيضا :

Urban, W. M., "Kant and Modern Axiology," in G. T. Whitney
and D. F. Bowers (eds). The Heritage of Kant (New York:
Russell & Russell Inc., 1962 ,

كبحرهم على موقفه . وكان لا يد لمفهوم القيمة أن يظل قرنا آخر من الزمان حتى جاء استخداؤه بالمعنى التقني في شكل نظرية القيمة Theory of Value أو الاكسيولوجيا Axiology (١) .

ولقد ظهر في العصر الحديث مذاهب فلسفية متعددة لدراسة القيم . وسوف نتأقش هنا باختصار أهم خمسة مذاهب وهدقنا الكشف عن المسلمات الأساسية لها فيما يتعلق بطبيعة الإنسان وقيمه ومكانه في عالم الحقائق .

① وبدون التعرض لتفاصيل تعطى المثالية Idealism بكل أشكالها أولوية مطلقة للقيم . بمعنى أنها تنظر إلى القيم على أنها قد حدثت فيما سبق إما بواسطة مصدر إلهي أو عقلانية الإنسان . ومع هارتمان N. Hartmann (٢) .
حي أصبح من الممكن أن نتحدث تقديرا في الفكر للمثالي عن عالم سابق في الوجود ، أعنى عالم القيم والذي تعمل عناصره على أنها المبادئ الأولى لكل العلاقات النهائية وتحكم الميل لى علاقة عليّة مع الطبيعة أو الشروع في أى علاقات عليّة ، مع الاعتراف بوجودها الواقعي المادي . هذا العالم من الوجود . أولى بالرغم من كونه مادي أو يمكن تصوره في محتويات ، مطلق بالرغم من عقلانيته للإنسان ولكل عالم الموجودات الحقيقية ، يعيش بقوة دافعية والتي تأخذ شكل الواجب الاخلاقي

① Wrekmeister, K.H., Historical Spectrum of Value theories (Lincoln, Neb. : Johnsen publishing co , 1970). Hartmann, R.S, The Structure of Value : Foundations fo Scientific Axiology. (Illinois : Southern Illinois University Press, 1969 .

② Hartmann, N , Ethics trans. by S.Coit (London : George Allen and Unwin Ltd., 1932, 3 Vols) .

Moral ought - فهو عالم سام أو متعال (١) . هذا العالم ، كما تدعى هذه الفلسفة لا يمكن معرفته الا تصوريا عن طريق الحدس Intuition الجدلي للعقل الجدلي . عن أية حال ، فان هذا الفكر المثالي لم يفسر كيف يكون الواجب أو القيمة أو الامر الاخلاقي محركا للانسان باعتباره موضوعا له ومحاول أن يحققه في سلوكه الاجتماعي ولكون هذه الكائنات (القيم متسامية فانها تقع خارج نطاق المعرفة الانسانية ، وكل ما يمكن معرفته عنها هو ما ينبئ أن تفعل The ought to do

٢٠٠٠) والفلسفة التجريبية Empiricism بكل أشكالها (الطبيعية Naturalism ، الحدسية intuitionism والم عاطفية emotivism) ترفض ادعاء المثالية بوجود طبيعة أولية للقيمة . فالقيمة - في هذه الفلسفة - قد حددت فقط في الفاظ التجربة الانسانية . ولعل لويس G L . Lewis من أهم وأوضح مفسري مفهوم القيمة في الفلسفة التجريبية . فجوهه القيمة عنده، هو الإدراك الحسي Perception . بكلمات أخرى ، القيمة في حد ذاتها يمكن أن تصبح أو تكون موضوعا للتجربة . فالإنسان يمكن أن يعرف القيم إمبيريقيا . ذلك لأنها لا يمكن أن تعرف الا من خلال الحس (٢) . وفي مقابل الادعاء المثالي بوجود طبيعة أولية Priori للقيمة ، ولتأكيد الطبيعة التجريبية للقيم فان لويس يتبنى إلى القول بأن: والاقتراض (٣) بأن القيم أولية ناتج من التخييل بين ادراك المعنى في ذاته وبين ادراك أن هذا المعنوله تطبيقات في

(1) Al- Faruqi, Op. Cit. P 33 .

(2) Lewis, C. L; Analysis of knowledge and valuation, (la Salle, Illinois : Open Court Publishing Co., P. 171) Cited in Al — Faruqi, Op. Cit., P. 36 .

مراقف عملية . . . والادراك الاخير فقط هو الصادق (١) .

وبالرغم من أن هذه الفلسفة التجريبية قد هوجمت من كثير من المفكرين وخاصة G.E. Moore الذي اعتبر أن القيمة أو الخير سمته غير طبيعية [nonnatural] - اعنى - القيمة أو الخير (الواجب Ought) ليس سمته من سمات عالم الحقائق (الواقع) ولهذا فإنها لا تقع في مجال العلوم الطبيعية ، ولكنهم حاولوا - أى التجريبيون - أن يشبهوا أحكام القيمة بالأحكام العملية (٢) .

والحقيقة أن أهم خصائص النظريات الأمبريقية هو محاولتها استخدام للنامج العامة للبحث العلمى فى دراسة القيم . وقد انبثق من هذا الفكر ثلاث مدارس سوف تناقشها بالتالى :

(٣) البراجماتية Pragmatism (أم اعلامها فى أمريكا بيرس C.S. peirce ، ووليم جيمس W. James وجون ديوى J. Dewey) ترفض الطبيعة المطلقة للقيم ، وتنظر اليها من وجهة نظر النتائج Consequences فالعالم ، كما يرى وليم جيمس ، فى مرحلة النمو أو التطور ، فليس هناك شىء نهائى فى للقيم الانسانية ، ولكن كما ان قوانيننا وعاداتنا الحاضرة قد صارت وهزمت عادات وقوانين قديمة ، فإنها بشورها سوف تهزم من النظام الجديد المكتشف (٤) . وما يريد أن يقوله جيمس

(1) Ibid., P. 375, Cited in Al — Fruqi, op. Cit, P. 37 .

(٢) أنظر :

G. E. Moore, Principa Ethica, Cambridge. (Cambridge Uni — versity Press, 1971

(3) Roth, J. K., The Moral Philosophy of William James, (New York : Thomas Y. Crowell co., 1969) P. 135 .

هو أن: «القيمة تتحدد بواسطة اختيارية الشعور Selectivity of Consciousness»
 بمعنى أن تحديداتنا لمحتوى وبناء لسن القيمة تنطوي على اختيار وحرية (١).
 فالقيم التي قد يقبلها الإنسان لا يمكن أن تكون معايير بدون دور الإنسان
 للفعال بالمشاركة في إقامتها . فجميع يرى أن تجربة النتائج تعلمنا بحق ما هو خير
 وما هو سوء ، وعندما يشعر الإنسان بأن شيئاً ما خير فإنه يجمعه خيراً .
 وأنه خير له ، ومن كونه خيراً له فإنه خير مطلق لأنه ، أي الإنسان - هو -
 الخالق النهائي للقيم في هذا العالم ، وخارج عن رايه فالاشياء ليس لها أي - خاصية
 خلقية على الإطلاق (٢) . .

وفي الحقيقة فإن هذه الفلسفة للقيم قد فشلت في تكوين معيار صادق للفرقة
 بين القيمة والقيمة السلبية Disvalue أو بين النتائج الحسنة والنتائج السيئة . فالنتائج
 Consequences أو الانتفاعية workability لا يمكن أن يكونا المعايير التي
 تفسر قنوياتنا . أكثر من هذا ، فإن هذه الفلسفة تفترض أن القيمة تعتمد على
 الاختيار أو الحرية أو اختيارية الشعور ومن ثم فإن لا يوجد اختلاف بين الخير
 الفردي والخير الاجتماعي . فالصراع هو النتيجة الحتمية لهذا التنوع بين لقيم
 الفردية والاجتماعية . وبالرغم من ذلك النقص ، فالبراجماتية لها الفضل في إسهاماتها
 الإيجابية والتي تمثل في أنها حركت الفلسفة من الفكر التأمل والتصورى إلى مجال
 الفعل الاجتماعي :

(1) Roth, J. K., Freedom and Moral Life : The Ethics of William James, Phila., Pa. : The Westminster Press, 1969, P. 57.

(2) Roth, J. K., The Moral Philosophy of William James, Op. Cit., P. 174 .

كذلك فإن الرأي الذي رفض أن تكون القيم مبادئ أخلاقية مجردة ، بعد من أهم الخصائص الجوهرية للماركسية Marxism ، فبالنسبة للتفسير المادي للتاريخ نجد أن المجتمع هو الذي يشكل نظرة الإنسان وأمله وقيمه . فالقيم لا يمكن أن تفهم بعيدا عن البيئة الاجتماعية للإنسان . فما يطلق أو يشار إليه على أنه قيم نهائية (مطلقة) ليس إلا وجهات نظر أخلاقية واهتمامات الطبقات الاجتماعية . بكلمات أكثر تحديدا : تدعى الماركسية أن القوة الانتاجية Productive forces تكون أو تحدد علاقات الانتاج البناء الطبقي بالمجتمع ، والبناء الطبقي بدوره يحدد البناء الفوقي Super Structure (الأيديولوجيا ، القيم ، الأديان ، القانون) للمجتمع حسب التغير في البناء الطبقي ،

وفي الحقيقة أن الماركسية تعتبر يوتوبيا Utopian بمعنى أنها كانت تأمل أن تحرر الإنسان من نفسه ومن الطبيعة ومن التاريخ ، وسأرت أن تتحقق بواسطة الشيوعية Communism أول مجتمع أخلاقي صادق . ولكن الماركسية لم تبين للعمال Proletariat ما يجب أن يفعلوه ، ولكنها بينت لهم ما هم مجبرون أن يفعلوه . بذلك عن طريق طابعها وموقفها وتعارضها مع التاريخ (1) .

على أية حال ، فالماركسية قد فشلت أيضا في تكوين نظرية متكاملة عن القيم ، يمكن وضعها جنبا إلى جنب مع نظريات القيم الأخرى ، أن معالجتها ذات الجانب الواحد للإنسان - أعني - الأنشطة الاقتصادية ، سبب لها الانخفاق في ادراك الطبيعة المتكاملة لنفس القيمة ، والقوة الحقيقية للقيم التي تحدد وتشكل الأنشطة الاقتصادية . وقد أدى تفسير الماركسية المادي للتاريخ أن أصبحت الماركسية

(1) Kamenka, E. MarXism and Ethics, (London : Macmillan & St. Martin's Press, 1973, . II) .

عقيدة *dogma* ولكن بدون قيم . وعلى الرغم من ذلك فإن منهجها وتأكيدها على التغير التاريخي والصراع الطبقي ، قد ساعد في إرساء دعائم علم الاجتماع القيمي . أعني ، اعترافها بأن القيم نتاج اجتماعية تتشكل في محتربات اجتماعية معينة ، وتستخلص من الأنشطة الانسانية والمطالب الاجتماعية .

٧- والوجودية *Existentialism* أيضا ترفض الادعاء بوجود سبق قيمي أولي أو أي سبق ميتافيزيقي ، ولكن الوجودية لا تتامل فقط مع الحقائق. ولكن أيضا مع الجوهر أو الذات *essence* ، فالذات ليست شيئا في ذاتها أو شيئا وراء الحقائق والمظهر ، ولكنها السلسلة المتصلة بإحكام للأمراض . والوجودية مثل الماركسية تؤكد على أن الإنسان هو القيمة العليا (١) ، أو الكائن الأعلى . فسارتر *J.P. Sartre* يعتقد إن كان للإنسان أن يحقق ذاته الانسانية ، عليه أن يكون واعيا بحريته ويتحمل المسؤولية الناجمة عن هذه الحرية ، بمعنى آخر ، الوجودية تخص الإنسان بالحرية لخلق القيم (٢) ، وتحقيقها في أفعاله الخاصة.

وأفعال الإنسان بالنسبة لهذه الفلسفة ، هي سلسلة من المظاهر التي هي ذاته ، وفي الحقيقة فإن هذا يفسر ماذا تعني الوجودية بقولها ، الوجود يسبق الذات (٣) وهذا ينطوي على رفض للتصور المسبق عن الإنسان أو الوجود ، فالإنسان ،

(1) Sartre, J. P., Being and Nothingness : A Phenomenological Essay on Ontology, trans. by H. E. Barnes, (New York : Washington Square Press, 1972) .

(2) Adler, F. « The social thought of Jean — Paul Sartre », A. J. S., Vol. 55; Nevember 1949, No, 3, P. 286 .

(3) Sartre, J.P., Existentialism, trans, by B. Frechtman, (New York: Philosophical library, 1947), P. 18 .

بالنسبة لآدمر ، لا يأتى إلى عالم موجه قيميا ، ولكن الانسان يخلق قيمة أو ذاته
essence في عملية وجوده .

وفي الحقيقة أن هذا المذهب (الوجود يسبق الذات) يلغى كل التقييمات الملبا و
تدرك على أنها هائلة . وعلى عكس الحتمية التاريخية للماركسية فإن الوجودية تعتبر
الانسان حر في اختياره لمسار أفعاله ، وفي تحديد الموقف الذي يعمل فيه ، وبكلمات
أخرى ، فإن أفعال الانسان هي تعبيرات عن الاختيار أو القيمة (١) . بمعنى أنه
يحدد الخير الذي يحاول أن يحققه ومن ثم يحدد الموقف ، ، بينما يحاول أن يصل
إلى الخلف . أكثر من هذا فإن عالم الحقائق لا يحدد اختيار الانسان أو تقيمه
ولكن فعل الاختيار أو التقييم هو الذي يعطى معاني للحقائق

وكما قلنا في حالة البراجماتية فإن الوجودية لم تعط الفرد معيارا لاختياره . والثنى
قد ينير أو يساهم في مسئولية الاخلاقية والاجتماعية ، فظالما أنها تتطلب من
الانسان أن يختار ليس فقط لنفسه ولكن أيضا للانسانية ، فانه من غير المنطقي
أن نزع أن أعمال فرد هي معيارية لكل الانسانية ولا يمكن أن تعرف المعيارية
Normativeness في الفاظ الحرية أو الاختيار الشخصى للفرد . وأخيرا أقامت
الوجودية نسق القيمة الضمنى في ثقافة الفرد والذي يشكل ويحدد اختياره
وأفعاله .

وعلى الرغم من أن الدراسات الفلسفية قد تطورت إلى درجة خلق نظام على
يطلق عليه الأكسيولوجيا ، إلا أن كثيرا من الموضوعات المتعلقة بنظرية القيمة
ما زالت تناقش تحت مقولات الأخلاق أو الفلسفة الخلقية Moral Philosophy .

(1) Adler, F. Op. Cit., P. 287 .

والاخلاق كفلسفة عملية ، وتهتم أصلا بالقيم الاخلاقية والمقاييس التي تحت
الإيمان نحو الفعل الجيد good action . وتحاول الاخلاق أيضا أن تجيب على
كثير من المشاكل المتعلقة بالقيم والتقييم . ولكن يجب أن يكون واضحا أن مجال
الاخلاق ونظرية القيمة ليس واحدا ولا يعبر عن نفس الشيء . فليس من
الضروري أن ما يناقش تحت مشاكل القيمة يكون متصلا بالمشاكل الاخلاقية . وقد
لاحظ W. H. Werkmeister بحق أن : « نظرية القيمة أوسع في المجال من
الاخلاق ، لكونها تشمل كل المجال الخاص بالتقييمات العلمية والجمالية . أما
عن الاخلاق فانها تهتم فقط بقطاع محدد من هذا المجال العرضي ، وإن
مشاكل الاخلاق ، هي مشاكل تتعلق بالواجبات duties والالتزامات
Obligations على السواء (١) . »

على أية حال ، كما سبق أن ذكرنا ، بدأ بعض الفلاسفة ، حديثا في معالجة
مشاكل القيمة تحت اسم نظرية القيمة . وقد حدد لنا S. C. Pepper المقصود
بنظرية القيمة بقوله : « انها اسم لمجموعة من المشاكل العامة وطلاقة من
الدراسات تعرف بعلوم القيمة وهي تشمل الاخلاق والجماليات وبعض أشكال
المنطق ونظرية المعرفة والاقتصاد والعلوم السياسية والاثروبولوجيا وعلم
الاجتماع . ولقد أدى التخصص إلى مزيد من الانفصال والعزلة بين هذه
الدراسات بعضها عن البعض الآخر . ونظرية القيمة هي حركة في الاتجاه المضاد
لهذا الاتجاه (الذي يفصل بين علوم القيمة) محاولا تحديد المشاكل الأساسية
التي تشترك فيها كل هذه العلوم (٢) . »

(1) Werkmeister, W. H., Man and His Values, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1967), P. 145 .

(2) Pepper, S. C., The Sources of Value (Berkeley: University of California Press, 1958), P. 7.

وبالرغم من ذلك فإن هناك اختلافاً كبيراً حول ما يجب أن يحتويه ميدان نظرية القيمة فيعتقد بهى R. B. Perry ، على سبيل المثال ، أن هدف نظرية القيمة هو الكشف عن ما هو « عام » فى الحسنى والخير والشرعية والجمال والورع (١) ،

ويرى زيد H. R. Reid أن ميدان نظرية القيمة يجب أن يهتم بموضوع تفضيلاتنا Preferences وبتبريرات الأحكام الخاصة بها (٢) . أنه مازال سؤالاً مفتوحاً ، كما كتب أدل A. Edel ، فالتطور السكلى للنظرية العامة للقيمة فى الفلسفة المعاصرة يجب ألا يعتبر - العطفة المسبودة - بالرغم مما تقدمه بعض التأثيرات النظرية التحررية (٣) .

إن اختلاف الآراء ليس فقط حول مجال نظرية القيمة ، ولكن هناك أيضاً اختلافاً كبيراً حول ما هى القيمة ؟ . والحقيقة أن استخدام لفظة القيمة بين الفلاسفة متشعب ومتعارض ويوضح فولف K. H. Wolff ، على سبيل المثال ، هذا الاضطراب بقوله : « أن تاريخ لفظة القيمة ، ووقوعها فى سياقات مختلفة ما زال مفتوحاً للكتابة ، وعلى حد معرفتى فإن اللفظة استخدمت أصلاً لتعنى القيمة التبادلية Exchange value .. ولكن الاشارات إلى اللفظة قد تشعبت إلى ما وراء حدود استخدامها الواضح - فأصبحت تستخدم بمعنى - اعتقاد ، معيار ، مبدأ ، مقياس ، تفضيل ، غرض ، هدف ، نهاية ، ذوق ، أشياء هامة ،

(1) Perry, R. B., General Theory of Value (Cambridge: Harard, university Press, 1926), PP. 4 — 6 .

(2) Ried, J. R., A Theory of Value (New York: Scribner, 1938), P. V.

(3) Edel, A. Op. Cit., P 219 .

غير مختلفة . مرغوبة . لها قابلية الرغبة ، والنية بالتأكيد ليست كل ذلك ، (١) .

ومن ناحية أخرى هناك اختلافات في الرأي حول التفسير النظري للقيمة والتقييم ، ولقد عبر جون ديوي J. Dewey عن هذا التخيُّط ووضع الاتجاهين الأساسيين في نفسه القيمة بقوله : إن مسحة التراث الخالي لموضوع (القيمة) يوضح أن الآراء الخاصة بها تمتد من الاعتقاد — الذي يمثل أحد الأطراف — بأن ما يسمى قيمياً ليس إلا كيانات أو صفات انفعالية emotional epithets أو مجرد ألفاظ ، إلى الاعتقاد — الذي يمثل الطرف الآخر — بأن القيم العقلية المقتنة مسبقاً ، هي المبادئ التي يعتمد عليها الفن والعلم والأخلاقيات في شرعيتهم أو صحتهم ، وبين هاتين وجهتي النظر يوجد عدد من الآراء الوسيطة (٢) .

ومن هذا العرض السريع يستطيع الباحث أن يتخلص إلى أن الدراسات الفلسفية والأخلاقية للقيم قد أخفقت في فهم وإدراك الجوانب المتعددة لانساق القيمة . وهذا يمكن توفيقه للأسباب الآتية :

١ — لقد ركزت الفلسفة المثالية والأخلاق على تحليل المفاهيم ، أعني أن الاهتمام كان مركزاً من هذه الدراسات على الواجب ، the ought ، وليس على ما هو واقع ، The is ، ولهذا انحصرت مساهمات الفلسفة المثالية والأخلاق في دراسة القيم في ذاتها وفي الإجابة على أسئلة مثل : ما هي طبيعة القيمة ؟ ما هو خير

(1) Wolff, K. H., « On the significance of Hannah Arendt's The Human condition for Sociology, » Inquiry, Vol. 4 (1961) P. 94 .

(2) Dewey, J. « Theory of Valuation, » International Encyclopedia of Unified Science, Vol. II, No. 4 (Chicago: University of Chicago Press, 1939), P. 1.

وما له قيمة؟ وما هو معنى أو استخدام الخير؟ وماذا تقول أو تفعل عندما تصدر حكما قيميا .

٢ ومن جهة أخرى حاولت المذاهب الحديثة للفلسفة أن تهتم بالجانب الامبريقي للطبيعة للقيم ، هذه المحاولات — على ما يبدو — هي رد فعل للفلسفة المثالية وكذلك الأديان (للمسيحية) في اعتقادها بوجود مبدآن للقيم سابق أو أولى في وجوده على عالم الوقائع، ومن خلاله يرتقى الوجود الإنساني بنفسه. وقد حاولت الفلسفة التجريبية المعاصرة اقتلاع هذا الاعتقاد ، وكانت النتيجة الحتمية هي أن كل واحدة من هذه المدارس الفلسفية الحديثة تصدت . للنظام التقليدي وحاولت إقامة نظام جديد ، فهدف كل منها هو تدمير الأسس التي قام عليها نسق القيم القديم وإبداله بنسق أكثر حيوية . لقد حاولت الفلسفات الحديثة أن تقرر الإنسان من قيمه ومن أي نسق سابق أو أولى ولكنها شعوريا أو لاشعوريا ، حاولت أن تقتلع الإنسان كلية من تقاليده ومن أنساق اعتقاده ومجتمعه وكانت النتيجة الحتمية مذاهب العكس Skepticism ، والذاتية Subjectivism واللاأدرية Agnosticism والفلسفة Relativism .

ثالثا- وأخيرا فإن معظم الفلاسفة اعتبروا التقييم عملية ذاتية وأنا لا نستطيع ملاحظة القيم . ولهذا فإن القيم والتقييم خارج نطاق التفسير العلمي . وبكلمات أخرى ، فإن الفلاسفة قد تجنبوا أن يكتبوا أي عبارات واضحة عن مذهبهم . هذا التقص جعل مناقشة المناهج الفلسفية أمرا صعبا إن لم يكن مستحيلا وغير قابل التحقيق ، كذلك لم يحاول الفلاسفة أن يستخدموا ما وصل إليه في الدراسات الأخرى الحديثة بعض العلوم لاثراء فهمهم عن للقيم ونسق القيمة . فهذه العولة جعلت مذهبهم للقيم مطالبة أكاديمية وليس لها الاستخدام العلمي

المجتمع (١) .

(١) حديثاً فقط يصادف الباحث بعض الأعمال التي تحاول أن تستخدم
المنهجية العلمية .
أنظر :

M. Margenau and F. Oscanyan. « A Scientific Approach to the
theory of Value », The Journal of Value Inquiry, Vol. 3 (1969),
No. 3, Rescher, « The Study of Value Change », Ibid , Vol. 1
(1967), No. 1 .

ب - العلوم الاجتماعية والقيم

(١) الاقتصاد والقيم :

يرجع الفضل إلى الاقتصاديين لكونهم أول العلماء الاجتماعيين الذين استخدموا كلمة « قيمة » بمعناها الفني . « فالقيمة » و « التقييم » أصبحا مصطلحات فنية في ذلك الفرع من الاقتصاد المسمى « الاقتصاد السياسي » - والذي يطلق عليه أيضا اسم نظرية القيمة Theory of Value - والذي يختص بتوضيح الكيفية التي تحدد بها القيمة الأسعار لمختلف البضائع والخدمات (١) .

والاهتمام الاساسي هنا بالقيم ، هو اهتمام بالصور التي تلعب في تحديد « ثمن » الأشياء المادية أو السلع ، وتحقيق للمطالب الإنسانية . بمعنى أن القيم في المناقشات الاقتصادية تشير إلى شيء « مرغوب » ، desirable أي له منفعة Utility والتي بدورها تستطيع أن ترضى أو تلبي المطالب الإنسانية . ولما كانت هذه المنافع أو السلع قاهرة ومرغوبة فيها فالإنسان يمكن أن يفعل أي شيء من أجل الحصول عليها . وهكذا فإن هذه المنافع أو السلع الاقتصادية هي قيمة أو أشياء مرغوب فيها .

(١) للزبد من التفاصيل عن مفهوم القيمة في الاقتصاد ، أرجع إلى :

V. W. Pladen, « Adam Smith on Value, » in H. A., Innis (ed.) Essays in Political Economy in Honour of E. J. Urwick (Toronto : University of Toronto Press, 1938), PP. 27 — 43 .
J.M. Cassels « A Reinterpretation of Ricardo on Value », Quarterly Journal of Economics, Vol : 49 (1935), PP. 518 — 532,
D. F. Gordon, « What Was the Labor theory of value ? » American Economic Review Vol: 49 (1959), PP. 462 — 472,
L. Meek, Studies in the Labor theory of value (London : Lawrence and Wishart, 1956) .

وطسدا فانه فى السوق تقاس قىمة أى سلعة أو خدمة بقدر وبكمىة البضائع والخدمات الأخرى التى سوف تقايض أو تتبادل بها هذه السلعة .

وبعد كتابات آدم سىمىث Adam Smith ورىكارڊو D. Ricardo ومىل J.S. Mill ومارشال A. Marshall وكارل ماركس K. Marx أصبحت الدراسة الأقتصادىة للقيمة مركزة حول ثلاث موضوعات رئيسىة :

١ - القيمة فى الاستخدام value in Use - أعنى - استخدام الأشياء للأهداف الإنسانىة أو كما وصفها مىل J. S. Mill بقوله :قدرة الأشياء على إرضاء أو تلىة رغبة أو خدمة أو هدف انسانى . .

٢ - القيمة فى التبادل value in exchange أى قوة القيمة فى إرغام الناس لدفعوا مقابل شراؤها .

٣ - وحاول الأقتصادىون أن يفكروا فى قيمة واحدة مطلقة تحدد كل شىء . فالبعض يعتقد أنها :العمل الإنسانى Human labor وآخرون اعتقدوا انها الإنتاج Production وفريق ثالث يعتقد أنها رأس المال Capital وفريق رابىع اعتبر هذه القيمة هى التبادل Exchange .

على أية حال ، هذا الاستخدام الضىق للقيمة قد ساوى القيمة بالسعر Price ، ومن ثم فإن لفظة :سعر ، قد حلت محل لفظة : القيمة ، فى الكتابات الأقتصادىة . هذا الإبدال قد حدد من استخدام القيمة باعتبارها عنصرا أساسىا من عناصر التفسىر الاجتماعى .

وقد لاحظ هذا النقص اندرسون B.M. Anderson فى كتابه بعنوان القيمة الاجتماعىة ، حىث ذهب إلى أن القيمة هى أكثر من المنفعة الكلىة أو السلعة والمنفعة

الحدية السمة بالنسبة للفرد وأنها أكثر من مجرد التبادل .. فالقيمة بالنسبة
للفردسون هي الأساس أو القاعدة لتفسير مظاهر الحياة الاجتماعية وهي من
اختصاص عمل علم الاجتماع (١) .

(٢) العلوم السياسية والقيم :

انشغلت العلوم السياسية أيضا بالقيمة والجانب المياري الفعّل الاجتماعي
والسياسي ، ولا شك أن تأثير القيم الفلسفية واضحاً في الأشكال التقليدية للعلوم
السياسية (٢) .

على أية حال ، كان التركيز في الدراسة العلمية لسلوك السياسي حول اكتشاف
المسلّمات القيمة الضمنية التي تشكل السلوك السياسي ، والتي تعدّ عوامل تفسيرية في
التحليل السياسي .

١ وقد أدى الاهتمام بالقيم الإنسانية التي تحرك العمليات السياسية ، أن أعطت

(1) B. M. Anderson, Social Value (Boston and N.Y. : Houghton Mifflin co., 1911), P. 93.

(٢) بالنسبة لنورثروب F. S. C Northrop تقع النظريات القانونية للمعايير

الثقافية في خمس مقولات هي :

- 1 — Legal Positivism,
- 2 — Pragmatic Legal system
- 3 — Neo-Kantian and Kelsenian, ethical jurisprudence.
- 4 — Functional anthropological or sociological jurisprudence.
- 5 — Naturalistic jurisprudence.

وكل منها يحتمل أنواع فرعية مختلفة ومتباينة ، أنظر :

F. S. C. Northrop, « cultural values », in Anthropology To Day, op. cit., pp. 668—681.

العلوم السياسية اهتماما خاصا بقيم القادة وتأثيرها التمثال على التحديث والتنمية الاجتماعية . والحقيقة أن أهم أسهام للعلوم السياسية في دراسة القيم هو إيضاح الدور الذي تلعبه القيم الايديولوجيا في الحركات الثورية وحركات الاصلاح وتحقيق التغير الاجتماعي وتحديث أنساق القيم التقليدية .

على أية حال ، فإن استخدام العلوم السياسية للقيمة قد ارتبط بمفاهيم أخرى مثل المقاييس والايديولوجيا والمعارية والواجب ، ولعل تعريفنا واحدا من تعريفات القيمة في العلوم السياسية يبين هذا التخييط ، ونحن عندما نشير إلى القيم هنا فأننا نعني المقاييس أو للمبادئ التي يمكن الاختيار من خلالها بين البدائل في مجرى الفعل ، بمعنى آخر ، انها العامل المعيارى في تحديد الفعل ، (١) .

(٢) علم النفس والقيم :

أشار M.B Smith إلى الطريقة التي عالج بها علماء النفس موضوع القيم بقوله : « لقد وجد علماء النفس أنفسهم يتكلمون باستمرار عن القيم على أنها سمات الحد العاطفية الذي يحدد القرارات المهنية ، أو هي للدولات الحساسة

أنظر أيضا :

F. E. Oppenheim, Moral Principles in Political Philosophy (W. Y. Random House, 1968)

L. T. Hojhouse, Social Evaluation and Political theory (N.Y.: Kennikal Press, Inc. 1968) .

(1) International Studies of Values in Politics, Value and the Active community A Cross—National Study of the Influence of Local Leadership (N. Y.: the Free Press, pp. 3—4.

المفترض فيها أن تصف الشخص النشط (١) .

وفي الحقيقة ، أن شرعية دراسة القيمة ك موضوع من موضوعات علم النفس ما زال يشوبه المشاكل . ومن أجل تأكيد المدخل العلمي وللوضوعية ذهب بعض علماء النفس ومنهم Titchener إلى استبعاد موضوع القيمة من ميدان الدراسات النفسية وطالب غيره من العلماء بالعمل من دراسة القيم . ولقد ظهر هذا الاتجاه بوضوح في الكتابات السيكولوجية التي لم تحتل فيها القيم مكانا يذكر .

ومن ناحية أخرى نظر بعض علماء النفس وخاصة المدرسة الجشطالتيّة Gestalten School إلى القيم باعتبارها مبادئ أساسية في تحليل السلوك ، ولذلك فالقيم بالنسبة لهذه المدرسة يجب أن يكون لها مكانا رئيسيا في البحث السيكولوجي (٢) .

على أية حال ، بالرغم من هذا التردد حول الاستخدام الفعال للقيم في البحث السيكولوجي فإن القيمة ك موضوع للدراسة قد جذبت عددا كبيرا من علماء النفس المحدثين والمعاصرين من أمثال ألبرت كلوكهون A.Kluckhohn و F.R.Kluckhohn و Strodbeck وفون ميرنج Von Mering وموريس F.Morris وغيرهم . وقد تركزت الدراسات السيكولوجية للقيمة حول ثلاث مجالات هامة وهي :

المجال الأول هو قياس القيم . وقد أثمر الاهتمام بهذا الموضوع عن عدة

(1) Smith, M. B. Social Psychology and Human Values (Chicago : Aldine Publishing co., 1969), p. 97.

(2) W.F. Duker, «Psychological Studies of Values» Psychological Bulletin, Vol. 52 (1955) No. 1, p. 24.

دراسات تعنى بالفروق القيمة بين الجماعات والأفراد - أعنى - العلاقة بين بعض المتغيرات مثل الجنس ، الدين ، الذكاء ، والطبقة الاجتماعية ونوع الشخصية . . . الخ . ويتم بيان الفروق الفردية بالنسبة لمقياس القيم .

المجال الثانى ويتصل بدراسة أصل وتطور القيم داخل الأفراد بمعنى آخر ، كيف يقوم الأطفال خلال عملية غرس القيم *process of Value interiorization* باكتساب نسق القيم الثابت من سلوك الكبار (١) .

المجال الثالث ويتم بتأثير ووظيفة القيم فى الأفراد - أعنى - تأثيرها على العمليات الإدراكية مثل الاختيار ، الثبات ، الإدراك الاجتماعى ، الاستجابة النفسية .

ولقد طورت بعض الأدوات لقياس ووصف قيم الأفراد والجماعات . ومن بين الاسهامات الهامة فى ذلك دراسة البرت - فرنون C.W Allport P.E. vernon ، عن القيم وقياسها عن طريق الاختبار *Test* . وهذا الاختبار قد بنيت فكرته على أساس المسئلة التى تقضى بأن بعض المهارات تعكس أفكار الناس وأفعالهم ومن ثم قيمهم . وعلى ذلك فمن الممكن تصنيف أولئك الناس إلى ستة أقسام وفقاً لستة مقاييس قيمة هى القيم النظرية *Theoretical values* والقيم الاقتصادية

(١) يذهب كل من ميلر Miller وهوت Hutt إلى أن ه عديدا من جوانب العلاقة بين عملية غرس القيمة وتكوين الشخصية خلال السنوات الأولى من الحياة تظل غير مكتشفة من قبل كل من العالم التجريبي والكلينيكي .
انظر :

D. R. Miller and M.L. Hutt, ' Value Interiorization and Personality Development', Journal of Social Issues, Vol- 5 (1942) No. 4, p. 2.

economic values والقيم الجمالية aesthetic values والقيم الاجتماعية
social values والتقسيم السياسية Political values والتقسيم الدينية
Religious values (١).

وفي مجال قياس القيم أيضا ، قام موريس Morris بتصميم مقياس للقيمة
ووفقا لهذا المقياس فقد تم تقسيم القيم إلى ثلاث عشرة فقرة ، كل واحدة منها
تصف طريقة للحياة أو قيمة من القيم ثم يطلب إلى الشخص أن يقوم بترتيب تلك
الفقرات ترتيبا بحسب مدى أهمية كل منها لديه ودرجة تفضيله لها .

والحقيقة أن علماء النفس قد ساووا القيمة بمصطلحات قريبة منها مثل الاتجاه
والرغبة والدوافع والحاجة والمشاعر والمهدف والانفعالات (٢) ومنه الألفاظ
غالباً ما تستخدم في غير موضعها أو تستعمل كبدائل للقيمة أو على أنها تشير -
على الأقل - إلى بعض جوانب القيمة - ولهذا فإن القيمة من وجهة النظر
السيكولوجية تعرف بأنها : ذلك الجانب من الدافعية الذي يشير إلى المعايير
الشخصية والثقافية ، أو هي التوجيه الاختياري نحو التجربة والذي يحتوي التزاماً
مهماً ، أو الرفض الذي يؤثر في نظام الاختيار بين بدائل ممكنة في الفعل ، أو هي
المعايير التي تشكل وتتحقق الارضاء القوي لرغبات وحاجات الفرد الملحة . (٣)
وبالرغم من أن علماء النفس قد طوروا العديد من الأدوات لقياس القيمة

(١) أنظر : G.W. Allport and P.E. Vernon, A Study of Values
(Boston : Houghton Mifflin, 1931).
C. Morris. Varieties of Human values (chicago : University of
chicago Press

(2) M.B. Smith, op. cit., p. 98.

(3) Kluckhohn, C; 'The Study of values' in D.N. Barrett (ed)
Values in America (Indiana: University of Notre Dame Press,
1967), PP. 18-20.

الا أنهم طبقوا هذه الأدوات على مشاكل الاختلافات الفردية وبذلك أهملوا كلية نسق القيمة في المجتمع وتأكيد على القيم الفردية والشخصية . أكثر من هذا ، فإن السيكولوجيين لم يكونوا مهتمين بالقيم عن أنها موضوعات أو أنساق ولستهم ركزوا اهتمامهم على أدراك الفرد للقيم ، وهذا في الحقيقة يفسر لنا ، لماذا يفضل السيكولوجيون الحديث عن تغير الاتجاه *attitude change* وليس عن تغير القيم *value change* ، وبدلاً من التعاون في أبحاثهم مع بعض العلماء الاجتماعيين فإن السيكولوجيين في محاولتهم لدراسة مشكلة القيمة قد ذهبوا بعيداً في أدهائهم بأن البناء العضوي للإنسان *Organism* هو المصدر الأساسي لعالية القيم . أو كما حاول البعض منهم التعبير عن ذلك بقوله : بدلاً من الحديث عن القيم العامة الخارجة عنا أو الحديث عن نسق قيم عام مفروض عن طريق جماعة ما ... فإنه لدينا إمكانية الحديث عن اتجاهات القيمة الانسانية العامة النابعة من خبرة الكائن الانساني . وهناك كثير الادلة المستمدة من المعالجات تشير إلى ان كلا من القيم الشخصية والاجتماعية تنتج بشكل طبيعي ومألوف ، عندما يكون الفرد قريباً إلى عملية التقييم العضوية . والتصور المقترح هنا هو أن الإنسان الحديث لم يعد يثق في الدين أو العلم أو الفلسفة أو أي نسق اعتقادي لا مداده بالقيم ، ولكن ربما يجد قيمة عضوية قائمة داخل نفسه ، والتي لو أنه استطاع أن يتعلم مرة أخرى أن يكون على اتصال بها ، فإنه سوف يثبت أن هناك مدخلاً اجتماعياً منظماً صالحاً لمعالجة المسائل المحيرة للقيمة التي تواجه كل منها (1) .

(1) Rogers, C., R., "Toward a Modern Approach to values: the Valuing process in the mature person, Journal of Ab - normal and Social psychology, Vol. 68 (1964), P. 167.

الفكر الانثروبولوجيا والقيم :

ركز الانثروبولوجيون المحدثون جهودهم في محاولات الوصول إلى الموضوعية، وإقامة الادعاء بأن الانثروبولوجيا علم مثل العلوم الطبيعية ، وقد أدى ذلك إلى إهمالهم مشاكل القيم والنظر إليها باعتبارها من المشكلات التي تعالجها الدراسات الفلسفية والأخلاقية (١) . وعلى أية حال ، فإن مسعا لتراث الانثروبولوجيا الحديث يكشف لنا أنه بالرغم من دهاوى إهمال مشكلة القيمة قد تركت تلك المشكلة آثارها على الفكر الانثروبولوجي الحديث ، فعلى سبيل المثال ، ذهب كلوكهون Kluckhohn إلى اعتبار نسق القيم أحد موضوعات البحث التي تتساوى في درجة أهميتها مع موضوعات أخرى كالبناء الثقافي أو الاجتماعي (٢) . ولكن ما نادى به كلوكهون لم يتحقق وظلت القيم تدرس عن أنها أحد عناصر البناء الاجتماعي أو الثقافي . ومستخدم كدلولات للالتزامات الأخلاقية أو الأنماط الثقافية الأساسية أو ينظر إليها كأسلوب في الحياة أو وجهة نظر في العالم ، ولم تهتم الانثروبولوجيا بدراسة القيم كنسق قائم بذاته ومتغلغل في أوجسه الأنشطة الاجتماعية المختلفة .

وباستعراض تاريخ الفكر الانثروبولوجي يظهر لنا أن هناك ثلاثة اتجاهات قد أثرت في دراسة القيم :

(1) Biney, David, «The concept of values in Modern Anthropology» in A. L. Kroeber (ed.), Anthropology Today : An Encyclopedia Inventory (Chicago : The University of Chicago Press, 1965).

(2) Kluckhohn, op. Cit., P, 395.

بعض الأنثروبولوجيين إلى تكوين نظرية عضوية للمجتمع والثقافة والتي عرفت باسم الوظيفية « Functionalism » . ومدلول هذا المدخل يفترض أنه لكي نفهم أي نسق قيمى فلا بد أن نشير لوظائفه الاجتماعية في الحفاظ على استمرار وجود واتساع المجتمع . فالقيمة تعد جيدة إذا ما كانت تعمل على الاستمرار أو البقاء الإنسانى . ولهذا فإن القيمة المطلقة بالنسبة لـ Malinowski و Radcliffe - Brown هي قيمة استمرار المجتمع ، وأن كل القيم الأخرى يجب أن تفهم على أنها وسيلة لتحقيق هذا الهدف .

وبالنسبة للتعرف النظرى للقيم في الدراسات الأنثروبولوجية فإنه يمكن أن نفرق بين ثلاثة أنواع من المداخل (١) :

— المدخل الأول : يعتبر أن القيم ما هي إلا أفكار عما له قيمة أو ما يستحق أن يكون له قيمة تنعكس في الأفعال الفردية .

— المدخل الثانى : يعتبر أن القيم الزامات اجتماعية ، أو افتراضات أساسية للمجتمع .

— المدخل الثالث : يساوى القيم بالانفعالات الفردية كما يعبر عنها الفرد من خلال سلوكه (سواء على مستوى الانفعالات ، المواقف ، الأهداف) .

أما بالنسبة لمحاولتهم الإمبريقية لتمييز القيم سواء على المستوى الفردى أو الثقافى فقد طورت الأنثروبولوجيا أربعة مقاييس فنية :

المقياس الأول : يمكن أن نطلق عليه أسلوب القيمة (٢) Value - tone

(1) C S , Belshaw, «The Identification of Values in Anthropology», A. J. S., Vol Lxiv (1959) No. 9, pp. 555—558.

(2) Ibid, pp. 558—569.

ويعني به خيارات الفرد مما يستحق أن يكون له قيمة - من السلوك أو الأهداف المنصاة بوجهة نظر معينة . ولكن على أية حال ، فإن هذا للقياس لا يساعد على التعرف على القيم وذلك ببساطة لأن أفعال الشخص قد تكون متناقضة مع عباراته الفعلية .

المقياس الثاني : ويمكن أن نطلق عليه السمة القومية ، National Chracter ، بمعنى أن تقوم ببناء لسق قيمى لثقافة ما ، من عبارات عن الأفراد ، أو شبكة هذا المنهج هو أنه موجه نحو نموذج للشخصية قد يمثل كل الخصائص أو السمات القومية ، وعلى هذا يؤخذ عليه أنه أهمل الاختلافات والتفروق في الأفكار وجهات النظر بالمجتمع الواحد ، والنتيجة تضيع لسق القيمة أو السمة القومية .

والمقياس الثالث يمكن أن نطلق عليه النموذج المثالى ، Ideal Model ، أو الإطار المرجعى ، Frame of Reference ، بمعنى أن نستخرج من العبارات المنظية أو من السلوك الملاحظ إطارا مرجعيا أوليا ، يصف العملية الطبيعية للمجتمع أو الثقافة في اتصالها بالأهداف المفترضة بالنسبة لبقاء والتوازن والصحة العامة . . . وهكذا (1) ، ولكن هنا نقف لتساءل : كيف يمكن أن نستخرج المثال أو ما ينبغي أن يكون ، Ought ، من الواقع ، IS ، . . .

أما للقياس الرابع فيسمى بالمحاور الثقافية ، بمعنى تمييز قيم معينة لها أهمية كبرى بالنسبة لثقافة ما . ولكن هذا المنهج لم يفسر كيف تعلق ثقافة معينة بأهمية خاصة على بعض هذه القيم . وبكلمات أخرى ، كيف يمكننا أن نميز هذه الأسس الثقافية الرئيسية أو القيم الأكثر أهمية في هذه الثقافة .

ولقد اهتمت هذه المداخل بالقيم كما يعبر عنها لفظيا أو من خلال عملية

(1) C. S. Belshaw The Identification of Values .. op. cit., P. 559.

استنتاجية أو أن تثار بواسطة المادة ويكشف لنا هذا التحليل عن مشكلتين أساسيتين .

المشكلة الأولى تتعلق بالمكافة العامة للقيم . فالدراسة الانثروبولوجية للقيم تصف ما يعمل به الناس بالفعل ، بمعنى أنها تصف أقوالهم وتفضيلاتهم وقولسكورهم وعاداتهم الجارية . ولهذا فإن كل ما تصل إليه المعالجة الانثروبولوجية للقيم هو مجموعة من العبارات عن الأهداف أو رصف لما تدعيه أو تبينه الأمثلة المفحوصة بالنسبة لأهدافها ، وهذا يعتبر بمثابة (معادلة) تميز للقيمة مع العبارة التي تصفها (1) .

والمشكلة الثانية . تدور حول العلاقة بين الملاحظ والقيم ، أعني لسق الحكم القيمي Value-Judgment . والحقيقة أن التأكيد على المدخل المقارن في دراسة القيم أدى بالانثروبولوجيين إلى بعض الانحياز وإضفاء تميزات على القيمة والأنظمة التي يدرسونها . بالإضافة إلى ذلك فإن هذا المدخل أدى بالانثروبولوجيا إلى الخروج عن حدود البحث العلمي عندما أعطت تعميمات خاصة بالقيم العالمية للحضارة .

ولقد فشلت المعالجة الانثروبولوجية للقيم في تدعيم ما يجب أن يقوم به العلماء الاجتماعيين ، أعني أنها فشلت في تفهم الكيفية التي يعمل بها كل من القيم ولسق القيم من ناحية ، والكيفية التي توجه بها القيم أفعال الأفراد في المجتمع وتعطى معنى لأفعالهم من ناحية أخرى كذلك فإن الانثروبولوجية لم تساعد في توضيح نظرية التغير القيمي للفعل الاجتماعي أو بيان الطرق والظروف التي تتغير فيها القيم وإلى أي مدى يمكن اعتبار لسق القيمة هو المصدر الأساسي لتغير المجتمع . وبكلمات

(1) Frith, R. Essays on Social Organization and Values
(London : The university of London, 1964), P. 220.

أخرى فلقد أخفقت الانثروبولوجيا في النظر إلى القيم باعتبارها مصدر من مصادر
التغير الاجتماعي أو حاملا لهذا التغير .

حتى أية حال ، فإننا يجب أن نترف بأن أهم مساهمة للانثروبولوجيا تتمثل
في رفضها للإدعاء السيكولوجي القائل بأن الثقافة والسلوك الانساني محكومين
بالحاجة الكلية للمجتمع وبدلا من ذلك فقد أكدت الانثروبولوجيا على أن الساق
القيمة « تلعب وتغير عن القيم الأساسية للمجتمع » (١) .

وخلص من كل ذلك إلى القول بأن الفلاسفة والاقتصاديين والعلماء الاجتماعيين
مالوا إلى اعتبار القيم معطيات أو افتراضات أو دلالات . أكثر من ذلك فإنهم
حاولوا أن يقيموا برناجا أو سياسة مقترحة تعتمد أساسا على الهرم القيمي عندهم ،
أما بالنسبة للسوسيولوجيين فإن الحال مختلف تماما ، فالسؤال كيف ينظر علماء
الاجتماع إلى القيمة ؟ وكيف يعالجونها ، وأين يضمنون القيم من علمهم وبين
الموضوعات التي يهتمون بها ؟ هذا هو ما سوف نعرض له في المناقشات التالية .

(1) D. Lee, «Are Basic Needs Ultimate», ? The Journal of
Abnormal and Social psychology, Vol. 43 (1948), No. 3, PP.
391—593.

(ب) دراسة القيم في النظرية السوسيولوجية

بالرغم من ذلك الكم الهائل من التراث السوسيولوجي إلا أن الباحث لا يثر على أي محاولة منظمة أو تاريخية لدراسة معالجة القيم في النظرية السوسيولوجية (١). أكثر من ذلك فإن أحدا لم يطالب بالحاجة إلى قيام علم اجتماع القيم ، Sociology of values ، بمعنى علم اجتماع خاص يطور تاريخه ومنهجه وبجمله بالنسبة لنسق القيمة . هذه الحاجة دعت أون J. E. Owen لقول بأنه : « من التعليقات الساخرة ، أن علم الاجتماع قد أهمل مشاكل القيمة ، وأنه حديثا فقط قد بدأت المحاولة الجادة التي أشارت إلى الحاجة لتحليل ودراسة القيم في تفرعاتها السوسيولوجية ، (٢) » .

وسوف نناقش فيما يلي - وباختصار - كيف استخدم مصطلح القيمة وأصبح أحد اهتمامات علماء الاجتماع .

وبصفة عامة ، فإن مسحا تاريخيا لعلم الاجتماع يشير إلى حقيقة فحواها أنه من أجل تأكيد الموضوعية مال كثير من السوسيولوجيين إلى تجنب المعالجة المبرحة للقيم . « فالقيم ، اعتبرت ذاتية Subjective ، وعلى ذلك فإنها تقع خارج

(1) Kolb, W. L. «The changing prominence of values in Modern Sociological theory,» in H. Becker and A. Boskoff (eds.), Modern Sociological theory in continuity and change (N. Y. : Rinehart and Winston, Inc., 1957), P. 93.

(2) Owen, J. E., «The Role of Valuation in Social Science,» in B. Singh (ed.), The Frontiers of Social Science, / in honour of Radhakamal Mukerjee (London : Macmillan and Co., Ltd., 1955), P. 193.

نطاق الدراسة السوسيولوجية . وفي الحقيقة أنه حتى عام ١٩٠٨ : وضع لشر كتاب
توماس Thomas و زنانيتكي Znaniecki بعنوان الفلاح البولندي في أوروبا
وأمريكا The Polish peasant in Europe and America جاء استخدام
مصطلح القيمة ليكون محور التركيز بالنسبة للبحث والتظير في علم الاجتماع .

عن أية حال . فإنه يمكن أن نميز بين ثلاثة مراحل تاريخية فيما يسمى بعلم
اجتماع القيم . كيف ساهمت كل مرحلة في الدراسة العلمية للقيمة ؟ هذا ما سوف
يكون موضوعاً للمناقشات التالية :

(١) المرحلة المبكرة - هل القيم أحد موضوعات علم الاجتماع ؟
لعل أهم الأسباب التي أدت إلى تطور علم اجتماع القيمة في نهاية القرن التاسع
عشر هو سبب عملي ، أعني ، الرغبة في تحسين الأوضاع الاجتماعية (١) . فعلماء
الاجتماع ذو النزعة الأخلاقية ، أو جماعة المدافعين ، كما يسميهم A. M. Rose .
كانوا مهتمين أساساً بفهم الحقائق عن المجتمع من أجل إرشاد وتوجيه الناس دينياً
وأخلاقياً ومساعدتهم على جعل هذا العالم مكاناً أفضل للحياة (٢)

وكتيجة لهذا الغرض العملي وقع خطأ أن وانعكسا على كل التراث
السوسيولوجي في تلك الفترة .

(١) الخطأ الأول هو الانتقال المباشر إلى عملية التنبؤ واقتراح السياسات
الإصلاحية وذلك دون الحصول على بيانات مناسبة للاستناد عليها مما ترتب عليه
أن فشلت هذه التوصيات في تحقيق النتائج المنتظرة .

(1) Rose, A., M., 'Sociology and the Study of Values',
B. J. S. Vol. 7 (March 1965), No, 1, P. 2.

(2) Ibid.

الحقبة الثاني هــسـر أن هؤلاء السوسيولوجيين المتحمسين لم يتفقوا فيما بينهم على مفهوم موحد للمجتمع الأخلاقي Good Society ومن هنا فأننا نجد تصورات مختلفة لذلك المجتمع في أعمال كل من أوجست كومت وكارل ماركس وسبنسر وباريتو وآخرين .

ولعل رد الفعل ضد هذا الدافع التطبيقي أو العملي يتمثل في ظهور اتجاه نحو العالم الخالص والذي أخذ شكلين ، الأول : هو انه اعتقاد بأن علم الاجتماع يجب أن يحدد نفسه في اكتشاف القوانين الخاصة بالظواهر الاجتماعية دون إعطاء أهمية بالنسبة لما إذا كانت هذه الاكتشافات سوف تستخدم للرقابة الإنسانية . فلم الاجتماع من وجهة النظر هذه يجب ألا يلمب أي دور في القيمة أو سياسة الاختيار. وبعد وليم أوجبرن W. Ogburn أمثلة على هذه المدرسة . فقد ذهب إلى أن التكنولوجيا أو الاختراع تغير من المجتمع بواسطة تغيير بيئتنا المادية وإلى قتلهم لها . والتكيف الذي نقوم به هو تغيير أو تعديل في قيمنا وعاداتنا وأنظمتنا الاجتماعية ، ولكن غالباً ما يكون هناك تباين في الوقت بين التغيرات في العادات لدى كثير من الأفراد عندما يحاولون استخدام الاختراعات الجديدة ، وبين التغيرات التي تحدث في المنظمات التي تخترعها . والسبب في تأكيد هذا التباين في الوقت ، يرجع إلى أن ذلك التباين له مداول اجتماعي هام ، فهو يساعدنا على الرؤية المسبقة للتغيرات الاجتماعية المأمولة في أنظمتنا ، وعلى أن نخطط لذلك وأن نتكيف بما لذلك (1) .

وبكلمات أخرى : فإن التخلف الثقافي Cultural lag ، يعني أن القيم

(1) Ogburn, W., P., «How technology changed society»,
The Annals of American Academy of political and Social
Sciences, Vol., 249 Jan., 1947, P. 84.

والأنظمة الأيديولوجية والاجتماعية تتغير بدرجة أقل انتظاماً من قاعدة
التكنولوجية مما يترتب عليه اختلال في التوازن بينها ومن هنا يكون صراع القيم
والمشاكل الاجتماعية من أهم نتائج التخلف والتغير في التوازن . واقترح أوجبرن
يتمثل في عبارته : « طالما أن هناك علاقة واعتماد متبادل بين الأجزاء . فإن التغير
المتظم في أحد الأجزاء من ثقافتنا يتطلب إعادة تكيف من خلال التغيرات الأخرى
في أجزاء الثقافة المرتبطة والمتنوعة » (١) .

والشكل الثاني من الاعتقاد بأن علم الاجتماع يجب أن يشير إلى الصعوبات
الناتجة عن أحرار التغير الاجتماعي . وأول من مثل لهذه المدرسة هو سمر
W G Sumner (١٨٠٠ - ١٩١٠) ، والذي أثرت مفاهيمه عن الفولكلور
وآداب التقاليد الاجتماعية في الفكر الاجتماعي لفترة طويلة .

ويتمثل إسهام سمر في علم اجتماع القيم في مدخله الوظيفي . فالمجتمع بالنسبة
له ، هو عملية خالق : بها يتحقق التحكم في البيئة بواسطة تنمية وتعلم وتغير القيم
العامه . هذا الضبط أو التحكم يصاحب بضرط القيم على أعضاء المجتمع . وهكذا
فإن الفرد يميز نفسه باتمائه للمجتمع من خلال مشاركته في أنشطة ذلك المجتمع
وقبول قيمه . بكلمات أخرى ، فإن سمر كان مهتماً بالدور الضبطي الذي تلعبه القيم
والعادات والتقاليد في الفعل الاجتماعي .

ويعتبر منهج سمر في دراسة القيم (سواء على مستوى العادات الشفوية
Folkways ، العرف (القيم) Mores والقوانين Laws ، إسهاماً آخر في علم

(1) Ogburn, W. F., Social change : With Respect to culture
and Original Nature (N. Y. : The Viking press, 19٦0), PP.
200-201,

اجتماع القيم . فالهدف من وراء دراسة الطرق الشعبية هو دراسة الـ *Mores* أو القيم - أعني - الطرق التي تشكل بها القيم . كيف تنمو ؟ كيف تعمل ؟ وكيف تؤثر في المصالح التي وجدت لخدمتها ؟ أكثر من ذلك ، فإن علم المجتمع بالنسبة لـ *Mores* ، يمكن النظر إليه على أنه دراسة القيم حيث يذهب إلى : إن علم المجتمع يتم بالقيم من سماتها الاجتماعية أو باعتبار أنها العناصر الموجهة في علم الاجتماع (١) .

وقد ميز سمر في تحليله لأنساق القيمة بين ثلاثة مستويات أو أنواع لها درجات مختلفة من الضغط الاجتماعي .

المستوى الأول - هو الـ *Folkways* والتي تمثل في كونها عادات الأفراد *Habits and customs* ، وعادات المجتمع المؤسدة على التقاليد وما يهنا هنا هو دورها كقوى اجتماعية والذي يشكل المجتمع على النحو الذي هو عليه (٢) . أكثر من هذا فإن هذه الطرق الشعبية . تمثل كما يبر لتقييم الفعل الاجتماعي . بمعنى - أن هذه الطرق الشعبية تحدد ما هو صواب ، وما هو خطأ ، أو ما ينبغي أن يكون . وهذا يرجع لأنها جزء من التقاليد ، ولهذا فإنها تحتوي في ذاتها سلطة والتزام بما هو صواب ، أو ما هو خطأ) .

وعلى أية حال ، ففي مجرى الزمن تفقد الطرق الشعبية قوتها وتضمحل وتموت أو تنتقل إلى *Mores* التي تمثل المستوى الثاني لنسق القيم ، هذا التحول يحدث عندما يتطور عنصر الحقيقة أو الصواب ، كما يذكر سمر ، إلى مذهب النهر .

(1) Sumner, W., G., Folkway : A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals (Boston : Ginn and co., 1940), P. 35 .

(2) Ibid., p. 3.

Welfare وتوضع فلسفة جديدة وقواعد أخلاقية لأعمال الحاجات والرغبات الإنسانية . بمعنى ، أنه من خلال عملية التقويم الاجتماعي : ، تتحدد المبادئ الأخلاقية ولا يمكن للإنسان متحضر أن يرفضها . هذه المبادئ مثل الحقيقة ، الحب ، الشرف ، الغيرة ، (١) .

وما يهمنا هو أن الـ Mores تغير ولكن تدريجياً تحت تأثير ظروف الحياة المتغيرة ومتطلبات التغير التكنولوجي . ويرى سمر أن الثورة تتطلب دائماً Mores جديدة ، ففي الثورات تحطم الـ Mores ، ويتبع ذلك فترة تكون فيها الـ Mores غير قادة وغير متأكدة عما ينبغي أن يفعل ويحسد بين عامة الشعب ولو إن قادة الثورة لم يقدموا للناس Mores جديدة ، فإن ثورتهم سوف تعاني خسرواً ، بسبب التطبيقات الحاكمة القديمة التي سوف تباشر الحكم ، وعن طريق استخدام قوتها فإنها سوف تضمن الأمن أخرى لنسق قيمها القديم (٢) .

ومن الـ Mores تصدر الأنظمة والقوانين وهي ثالث وأعلى مستوى في نسق القيم . فالقوانين والأنظمة عند سمر تختلف عن Mores من حيث عناصر المشاعر والدين المتوارثة في Mores بينما تتميز القوانين والأنظمة بالسمات العقلية والعملية . فضلاً عن ذلك فإن الأفعال نحو القوانين والأنظمة تتميز بكونها شديدة الاختيارية دائماً بينما بالنسبة للطرق الشعبية والعرف فإنها تسم دائماً بأنها غير شعورية وغير اختيارية . وأخيراً فإن Mores تبدأ في العمل عندما يفشل القانون ، فهي

(1) Ibid., P. 33, See The Social Characteristics of mores as defined by Sumner. Ibid. PP. 3, 38—40.

(2) Ibid., PP. 85—87.

- Mores - تنطوي كل مجالات الحياة العامة حينها لا يوجد قوانين أو قواعد مدنية.

فالقيم أو Mores عند سمنر هي مصدر إقامة القوانين الجديدة والتنظيمات المدنية^(١).

— والحقيقة أن نظرية سمنر قد انتقدت من عدة زوايا . وما يهمنا هنا هو أن

نظرية أو تصنيف سمنر قد أهمل العملية التي ^(١١) بها تتحول هذه المعايير والقيم لتتغير

في الفرد والمجتمع والثقافة . وكما ذهب بيرجس Burgess - بحق - : « فإن تحليل

سمنر لدور Mores في التغيير الاجتماعي مستمد من دراسته للمجتمع الثابت للشعوب

للبنائية ، حيث يقع التغيير الاجتماعي ببطء إن لم يكن منعما ، (٢) .

ولكن المجتمعات الحديثة ليست ثابتة تحت تأثير التغيرات التكنولوجية، ولهذا

فإن نظرية سمنر لا تستطيع تفسير أو تطبيق التغيرات في المجتمعات الدينامية ،

ولقد فشل سمنر في تفسير كيف يمكن أن تتعارض القيم مع بعضها في نفس

المجتمع وفي داخل الفرد . وأخفق كذلك في توضيح كيف يمكن أن تكون القيم

أقوى نسبة شديدة ودوافع الفعل الاجتماعي ، وكل ما ذهب إليه أن : « الصغار

يتعلمون قيمهم بواسطة التقاليد ، والتقليد ، والسلطة » .

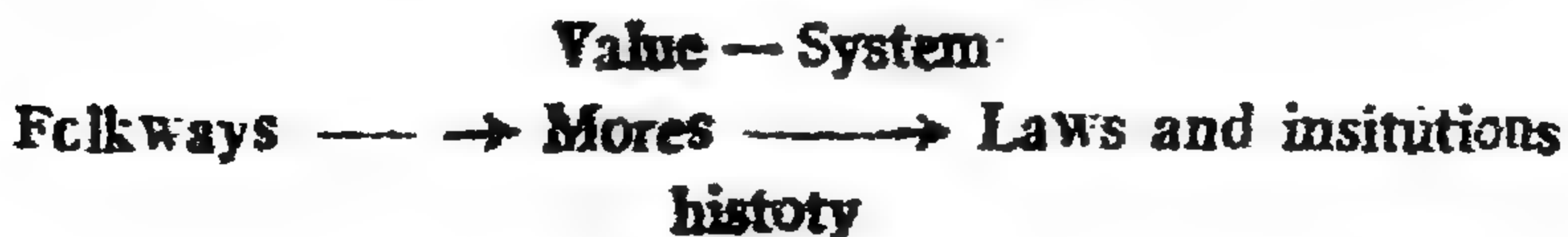
وبهذه الكلمات ليس هناك مجال للثورة ، فبنا قبول لما هو مفروض ، وليس

هناك مكان للقيم الجديدة التي قد تظهر مع لقادة المهتمين أو الثورة .

وهكذا فإن تحت تأثير النزعة التطورية والسلوكية ، نهمل سمنر حقيقة القيم

(1) Ibid., PP. 56 — 57.

وفيما يلي رسم توضيحي يبين المستويات الثلاثة لاساق القيمة عند سمنر :



→
Social change

Burgess, E., W., « Social Planning and the Mores, » Pulication of the American Sociological Society, Vol. XXIX (August 1935), No. 3, P. 17.

المطلقة . فقد فشل سحر في تفسير ما أتب نفسه في تفسيره ، أهو ، أمسل
المعتقدات التي يعيش بها الناس (سواء كان إجتماعيا أو دينيا) . فهذه النظرية
أهملت القيم المطلقة التي تكن وراء الانساق الاخلاقية وطريقة ارضاء الحاجات
وهناك مساهمة أخرى من علم النفس الاجتماعي والتي حاولت إقامة علاقة

بين الأفراد في الجماعات وبين القيم النظامية Institutional Values .

ولعل أهم مساهمة في هذا الاتجاه تلك التي حاولها شارلس كولي (١٨٦٤ -
١٩٢٩) Charles H . cooley في التحليل المنظم لمعالجة القيم والتقييم (١) .
ففي مجموعة من المقالات التي حاول فيها دراسة عملية التقييم النقدي أو المادي Pecuniary
evaluation أثار كولي الانتباه حول أهمية القيم في النظم الاجتماعية . فقد كان
اهتمامه الأساسي هو التكامل بين الأفراد أو الجماعات والبناء النظامي . فالحياسة
الاجتماعية بالنسبة لكولي ، هي عملية نظامية مستمرة ، من خلالها يفتنى الأفراد
إلى بعض عن طريق القيم ، والمثل والالتزامات الأساسية التي تشكل التضامن
الاجتماعي والالتزام الاخلاقي في أي نسق اجتماعي . ولهذا تبنى كولي محاولة
اكتشاف كيف تكون القيم بمثابة عمليات في تجربة التقييم للأفراد ، وكيف تحدد
نظاميا في المجتمع .

(١) أنظر :

Cooley, C., H., «Valuation as a Social process, Psychological
Bulletin, Dec. 6 Jan. 18, 1913, PP.543—550 . The Brogress of
pecuniary valuation», Q. J. Econ., (30 Nov. 1913), PP. 1—21
«The Sphere of pecuniary Valuation» A. J. S., 19 (Nov. 1912),
PP 185-223, Social process (N. Y., Schribners, 1915), PP.
283—348.

ويرى كولي أن الأفراد والجماعات يتصرفون طبقاً لميزان أو سلم القيم، وتعتمد القيم والتنظيم الاجتماعي على بعضها البعض. والقيم بحق، تعد تعبيراً عن التنظيم الاجتماعي. ولقد ذهب كولي إلى أنه: «إننا نحدد نسقاً من القيم، فإن هناك دائماً تنظيمًا عقلياً أو اجتماعياً، يتناسب بطريقة ما مع النسق القيمي» (1).

هذا ولقد كان مدف كولي إذن، هو تأكيد أن أي مجتمع يتكون من أنشطة مترعة، وله أهدافه التي يعبر عنها المجتمع في قيمه والتي رغم كونها متميزة، إلا أن عملها وتفاعلها لا يمكن فصلها في أي مجتمع.

وطالما أن القيم الاجتماعية فإنها ليست مطلقة. فالقيم عند كولي «مطلقة لسياساً، Relatively absolute»، فالتاس يفكرون في القيم على أنها تنتمي إلى نظام مختلف كلية. ولكن التجربة تبين أنها ليست كذلك، (2).

وبعد أن أكد كولي Cooley على الجانب الاجتماعي للقيمة شرع في بيان جانبها الفردي. فالقيم بالنسبة له دوافع «motives»، (3) يمكن أن تصنفها حسب دوافع الإنسان الاقتصادية والأخلاقية والجمالية وهكذا... وبعد أن ادعى أن نسق القيم هو مجموعة من الأفكار العملية أو الدوافع السلوكية، انتقل بعد ذلك ليعرف العملية التي من خلالها نصل إلى أن القيم واحدة في التنافس الاجتماعي أو العقلي، والاختيار والتنظيم، (4). وكما يبدو من خلال هذه الألفاظ فإن

(1) Cooley, C. H., Social process, Op. Cit., P. 329.

(2) Ibid. P. 313.

(3) Ibid. P. 331.

(4) Ibid. P. 283.

الوظائف العامة للقيم هي توجيه طاقات *energies* للفرد والكل الاجتماعي الذي يعمل فيه الأفراد .

ومثل هذه العملية تتطلب ثلاثة مستويات أو عناصر . الأول بناء أو نظام *an organism* سواء شخص أو جماعة أو نظام ، والذي يعطى معنى للقيمة ، وبالنسبة له تكون القيمة لها جذارتها والثاني : هو ما يطلق عليه اسم الموقف *Situation* ويعرف كقول الموقف بأنه : باعث مباشر للفعل ، ومن خلاله يكمل البناء القيم المتروعة التي تعمل داخله ، وتواجه الموقف بفعل اختياري ، والتي تعتبر في ذاتها خطوة نحو نموها ، وتؤدي إلى قيم جديدة ، ومواقف جديدة ، (١) .

والنصر الثالث هو الموضوع *Object* ، ولذلك إذا أخذنا في اعتبارنا الموضوع ، . فإنه يمكننا ان نتحدث عن قيم للحبوب *grain - Values* وقيم للمخزون *Stook - Values* وقيم للكتب والمصور والمذاب والرجال ، (٢) . وفي نسق القيمة فإن كولي يقدم تمييزا أو تفرقة أخرى بين نوعين من القيم أعنى القيم الخاصة بالطبيعة الانسانية *human - nature values* والقيم النظامية *institutional values* . والنوع الأول - القيم الخاصة بالطبيعة الانسانية - من تلك القيم التي يمكن تأصيلها إلى الظاهر العامة للطبيعة الانسانية ، والقيم الخاصة بذلك النوع متنوعة كتنوع الطبيعة الانسانية نفسها ، ويمكن تصنيفها حسب الطبيعة الانسانية . والنوع الثاني من القيم - القيم النظامية - هو محصلة أو نتاج التراث الاجتماعي *Social antecedents* . ولها خاصية غاية في

(1) *Ibid.*, pp. 248—258.

(2) *Ibid.*, p. 285.

التعقيد ، ولا يمكننا تفهم جوانبها أو العائد من تطور نظامي خاص . وهذا الخاصية تقوم - كما يذهب كولي على حقيقة مؤداهما أن هناك اشكالا للحياة الاجتماعية لها نمو بنائي متميز ومتضمن - إيجابيات وقيم متميزة لا يمكن فهمها بالإشارة المباشرة للطبيعة الانسانية العامة أو الظروف التي تؤثر مباشرة فيها (١) .

وتسمى القيم الخاصة بسوق الأوراق المالية *Values of the Pecuniary market* في رأي كولي - إلى القيم النظامية ، فالمصدر المباشر لهذه القيم - عنده - هو التركيب بالبناء الاجتماعي . أعني ، أن وجودها لا يعتمد على الفرد ولكن ، عندما يكون هناك نوع ما من نسق متطور للتبادل أو سلع ما ، يعترف بها على أنها تقود ، وسوق نشط (١) . . . ومهدف كولي هنا ، هو تأكيد أن التقييم النقدي نظام اجتماعي ، وأن تطوره يجب أن يدرس ليس فقط من الجانب اللاشخصي ولكن أيضا من جانب التقاليد أو التنظيم الخاص بالطبقة التي تشرف عليه مباشرة .

— من ذلك العرض السريع لأفكار كولي ، فالتا فلاحظ بسهولة أنه لم يعط أهمية لصراع القيم . ولكنه ذكر ببساطة أن القيم الخاصة بالطبيعة الانسانية والقيم النظامية دائما ما تتكيف مع بعضها البعض بعد الصراع أو الإصلاح . ولكننا نقول أن كولي له الفضل ، في بيان كيف أن العملية التي من خلالها توجه قسم الطبيعة الانسانية ، والتي تتطلب غرسها في نسق اجتماعي مركب تنقسم بأن لها خاصية تنظيمية ونظامية والتي تحملها بعيدا عن الطبيعة الانسانية . وفي خلال مجرى الزمن تتطلب ثلوثا لها من خلال تعليمها للأفراد والجماعات الصغيرة .

(1) *Ibid.*, p. 295.

٢ - الرواد - القيم قوى اجتماعية

الحقيقة أن علم الاجتماع الأوربي له أثرا واضحا على دراسة القيم. فعلماء من أمثال Tonnies ، باريتو ، دوركيم ، وماكس فيبر وورنانكي لم يسهموا فقط في علم اجتماع القيم ، بل أن أعمالهم قد أثرت في علم الاجتماع الأمريكي حتى يومنا هذا حيث تبلورت دراسة القيم هناك . . . والحق أن هناك شيئا ما ظهرت الحاجة إليه ليوضح الجوانب الانسانية والنظامية للقيمة ووضعها في مكانها المناسب والثابت في النظرية السوسيولوجية (١) . . . ومن أجل اكتشاف هذه النظريات ، كما ينبغي W. L. Kolb فإن علماء الاجتماع الأمريكيين رجعوا إلى الجذور الأوربية لعلم الاجتماع. وطالما أن هدفنا محدد هنا هو لسق القيم ودوره في التعبير الاجتماعي ، فإن أم الرواد الذين سوف نناقش أفكارهم ، هم : دوركيم ، فيبر ،

ورنانكي .

١ - القيم كطيات اجتماعية (دوركيم Durkheim)

في الواقع أن دوركيم (١٨٥٨ - ١٩١٧) كان مهتما بمشكلة القيم الأخلاقية. ألقى ، الجانب للمبارى Normative aspect للحياة الاجتماعية . ولعل إسهامه يتجلى في تأكيد ، على دور لسق القيم في تحديد السلوك الاجتماعي ، وفي الحقيقة أن دوركيم وجه انتباه السوسيولوجيين إلى أهمية القيم والأفكار في الحياة ، ولتأكيد المستوى الاجتماعي للقيم فإن دوركيم رفض العملية التقييمية التي يقوم بها الفرد. وكما أشار بارسونز Parsons : « فإن دوركيم قد وضع كيف أن المجتمع يعتبر ظاهرة أخلاقية وأن الأخلاق ظاهرة اجتماعية (٢) » .

وفي مفهوم الشعور الجمعي Conscience collective أو لسق القيم عند دوركيم

(1) Kolb. W. L., Op. Cit., p. 107.

(2) Parsons, T., Sociological Theory and Modern Society (New York : Free Press, 1967), chapter I.

نلاحظ وجوداً لفكرة الاعتقادات المشتركة أو القيم العامة . وكما أشار بارسونز
 بحق ، فإن المفتاح الاساسى لتعريف دوركيم للشعور الجمعى هو الاعتقادات
 والمبادئ التى هى عامة للجميع (1) . ولعل مشكلة الوحدة والتضامن والتكامل
 المجتمعى للجماعة واضحة فى كتاب تقسيم العمل فى المجتمع Division of Labor
 in Society . فى هذا الكتاب تعدى دوركيم لدراسة التغيرات التى تحدث فى
 المجتمع نتيجة للتكنولوجيا ، وكيف يؤثر ذلك فى لسق القيم والتوقعات المشتركة
 shared expectations وطبيعة النظام الاخلاقى . وأطلق دوركيم على ذلك
 اسم التضامن العضوى organic solidarity فى مقابل التضامن الآلى
 mechanical solidarity والتضامن الآلى . عند دوركيم - متأصل فى لسق
 القيمة العامة أو فى العقل الجمعى الذى هو تعبير عنه . وهكذا . فى المجتمعات غير
 الصناعية يتم الوصول إلى التكامل أو التضامن خلال لسق القيمة العامة التى تعطى
 شرعية لمصالح الاهداف الجمعية وتحدد المسئولية . أما التضامن العضوى ، من
 ناحية أخرى فإنه نتيجة العلاقات المتداخلة لسق مركب من تقسيم العمل ، حيث
 أن كل فرد له حرية واستقلال خاص . وبالنسبة لدوركيم فإن المجتمع هو
 القوة والسلطة وراء الفرد . فهو (للمجتمع) القوة الاخلاقية الوحيدة التى لها
 التفوق والسور على الافراد وجهة النظر هذه ، قدمها دوركيم فى دراسته
 عن الانتحار Suicide حيث قام دوركيم بمقارنات بين معدلات الانتحار
 فى اناس واجتماعية متنوعة وبين طبيعة القيم والاعتقادات الرئيسية المشتركة
 للجميع . ولقد وجد دوركيم أنه حينما تحطم وتضعف روابط المجتمع أو

(2) Durkheim, E., The Division of Labor in Society, trans.
 by G. Simpson (N. Y. : The Free Press, 1964), P. 79.

« قيمة » يكون هناك حيز بسيط للاحاساس الداخلي بالمسئولية تجاه الآخرين .
وفي هذه الحالة تكون الالتزامات المشتركة قليلة ، ولهذا فإن الانتحار يكون من
المتوقع حدوثه . هذا الطرف الخامس يفقدان القواعد التي تؤكد الالتزام بسميه
دوركيم فقدان المعايير أو ، الأنومى Anomie ، (1) .

أما في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية *The Elementary Forms of Religious Life* (2) ، نجد أن دوركيم في تحليله للدين وعلاقته بالمجتمع قد وضع
تأكيداً أكثر على دور القيم باعتبارها ميكانيزمات للتضامن الاجتماعي . فاهتمام
دوركيم بالدين يعد اهتماماً بالجوانب الداخلية والاستدماجية لانساق القيم والمعايير
بتضمناتها المباشرة لبناء الشخصيات . ففي هذا الكتاب ينظر دوركيم إلى القيم
على أنها مقولات أساسية للإدراك . كذلك واجه دوركيم مشكلة أصل القيم ،
والذي وجده في المجتمع الجديد . فالرأى عنده أنه ليس هناك تفرقة أساسية بين
ما هو مثالي ideal وما هو واقعي actual أو بين القيمة Value والواقع Reality
فالمجتمع بالنسبة لدوركيم هو الواقع الذي يتسامى بأعضائه وبما هو فوق مستوى
Supernatural . بكلمات أخرى ، فإن الناس ، كما لاحظ دوركيم ، يدركون
هذه الحقيقة ، أو المجتمع ، على أنه مقدس Divine وفي هذا التقديس ، يرى
دوركيم أن المجتمع ، *transfigured* ويعبر عنه رمزياً (3) ، وما يريد

(1) Durkheim, E. *Suicide : A Study in Sociology*, trans. by J. A. Spaulding and G. Simpson (N. Y. : Free Press, 1966).

(2) Bellah, T., « Durkheim and History » *A. S. R.*, Vol. 42 (1959), No. 456.

(3) Durkheim, E. *Sociology and Philosophy*, trans. by F. Pocock (Glencoe, Ill : Free Press, 1953), pp 49—52.

أن يقوله منا هو أن القيم والمثل من الواقع الاجتماعي والأشياء المقدسة عامة
إلا رموز من المجتمع .

هذا يعني أن نسق القيمة والتقييم الأخلاقي لنسق القيمي لا يمكن أن تفصلهما
عن الطبيعة الحقيقية لهذا المجتمع . والحق أن هذا المفهوم عن وحدة القيم والنظام
الاجتماعي هو الذي يضع دور قيم في مركز الأساس لعلم اجتماع القيم .

ولكن يطاب على دور قيم أنه لم يكن مهتما بالتغير أو بصراع القيم، كذلك
لم يبذل أي محاولة منظمة لتمييز وتصنيف محتويات نسق القيمة أو العقل الجمعي .
كذلك لم يذهب في تحليله لمعرفة النواحي المشككة للالتزام بالقيم أو الامتثال
للمعايير . بالإضافة إلى كل ذلك لم يتناول المشاكل ، السيكولوجية و د المعنى ،
و لعل هذه النقطة هي التي انطلق منها ماكس فيبر والتي تعتبر محور مساهماته .

ب - القيم هي القوى والعائى وراء الفعل الاجتماعى ماكس فيبر (M. Weber)
لا شك أن ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) قد إلتجأ إلى جوهر علم اجتماع
القيم عن طريق اهتمامه بثلاث مسائل أساسية للقيمة والتقييم :

أولاً - القيمة كموضوع للدراسة سوسيولوجية :

أن هدف علم الاجتماع - كما ينظر إليه فيبر - هو فهم الفعل الاجتماعى
Social action من أجل الوصول إلى فهم أساليه ونتائجه (١) .

وما يهمنا هنا أن مفهوم الفعل الاجتماعى عند فيبر يعنى أى سلوك إنسانى يعطيه

(1) Weber, M., The Theory of Social and Economic Orga-
nization, ed. T. Parsons and trans. by A. M. Henderson and
T. Parsons (New York : The Free Press 1964). p. 88.

الفرد معنى meaning . فالفعل بالنسبة لغير مختلف عن النشاط من زاوية أن
الفعل يتضمن فكرة لهدف وله معنى . والحقيقة أنه في هذه النقطة أظهر اهتماما
باعتبار القيم والمعايير أو نسق المعنى meaning System الذى يشكل الفعل
الاجتماعى . باختصار ، فإن ما يريد فيبر أن يبرر عنه هنا ، هو أنه من أجل فهم
الفعل الاجتماعى فإننا يجب أن نصل هذا الفعل بالمعنى أو بنسق القيمة هكذا نعتبر
دراسة المعنى أو نسق القيمة جوهر علم الاجتماع .

وفي آخر محاضراته عن العلم كونه Science as a Vocation (1) أكد فيبر على
أن علم الاجتماع ليس له وظيفة معيارية ويجب أن يكون متحررا من حكم القيمة
Value - Judgement (2) . والحق أن هذا قد فهم خطأ ، وذهب البعض إلى
لاعتقاد بأن فيبر قد أزال القيم كموضوع ، من الدراسة السوسيولوجية ولكن
على العكس من ذلك فقد كان فيبر مهتما أساسا بالقيم . بوجودها ، وعلاقتها بالفعل
الاجتماعى والاقتصادى .

ثانيا - المنهج فى دراسة نسق القيم :

لاستيعاب المعنى وراء الفعل الاجتماعى قدم لنا فيبر مفهومه الشير الفهم
Verstehen أو Understanding . ويقصد فيبر ، بالفهم ، أنه فهم لألساق
المعاني الثقافية ، وكذلك المعاني الدافعية والمقصودة من الفرد الفاعل فى مواقف
معينة . وهذا يعنى أن الفهم ما هو إلا وسيلة للبحث السوسيولوجى والذى يهدف

(1) Ibid.

(2) Gerth, H. H., and Mills, C. W. ed. 'and trans. ,
From Max Weber, Essays in Sociology (N. Y: Oxford Univer-
sity Press, 1958), pp. 129-156.

إلى تقديم علاقة عليّة بين القيم والفعل في موقف معين، ويفسر لماذا يستمر اتباع هذا النمط من الفعل .

على أية حال ، فقد طور فيبر طريقتين للوصول إلى هذا الفهم لمعنى الفعل الاجتماعي . الطريقة الأولى : ويسمى فيبر المشاركة عن طريق التعصب Sympathy ويصفها فيبر بأنها : « من أجل الرغبة في التحقق التفسيري لمعنى الظاهرة فإنه مما يساعد على ذلك إلى حد كبير أن يكون الشخص قادرا على وضع تصوريا في مقام الفاعل وبهذا التعصب فإنه يستطيع أن يشارك في تجربته (١) » . الطريقة الثانية : وهي النموذج المثالي ideal type (٢) . ويرى فيبر أن كثيرا من القيم المطلقة التي توجه سلوكنا الاجتماعي لا يمكن فهمها عن طريق التصور التعصبي وبدون ذلك فإنه من الممكن أن نتوصل إلى الفهم ذهنيا ، هذا الفهم الذهني أو العكسي لهذه القيم هو ما يطلق عليه فيبر النموذج المثالي .

وما يجب أن يلاحظ هنا . أن النموذج المثالي ليس هدفا للبحث الاجتماعي ولكنه مجرد أداة ليس لها وجود في حد ذاتها ، فالنموذج المثالي دائما نتيجة لتجريد الواقع - أنه معارضة لمعالجة مشكلة التغير والساق القيم المقارنة . والحسب أن أعمال فيبر الأمبريقية ما هي إلا إيضاحات وتطبيقات استنتاجية للنماذج المثالية .

وباختصار مرقد حل فيبر للفعل الاجتماعي من خلال أربعة نماذج مثالية هي (٣) :

(1) Weber, M., Op. Cit. pp. 90.

(2) Ibid., pp. 90—93.

(3) Quoted Parsons, T. The Structure of Social Action, pp. 642—648.

١ - Zweckrational عقليّة الظروف عن طريق توقّعات السلوك
لموضوعات البيئة الخارجيّة، وعن طريق استخدام هذه التوقّعات على أنّها ظروف
أو وسائل نّهيات معقولة .

٢ Wertrational عقلانيّة تقيّمة عن طريق الاعتقاد الشعوري في القيمة
المطلقة نفسها .

٣ Affectual الوجدانيّة خاصة المشاعر . عن طريق تأثيرات معينة
وحالات الاحساس .

٤ Traditional التقليديّة خلال التعود الناشئ عن طول فترة الممارسة .
وبنفس الطريقة أقام فيبر نموذجا مثاليا للتقاليد الاجتماعيّة التي تدرك باعتبارها
وسائل لتوجيه ، Modes of orientation ، الفعل الاجتماعي مثل : الطرائق
Usages العادات ، customs ، التوجيه العقلي rational Ovation الموضوعة
Fashion ، العرف Convention والقانون Law (١) . أما بالنسبة للنظمه
التشريعيّة يميز فيبر بين ثلاثة نماذج مثاليّة أخرى :

- | | |
|-------------------------------------|------------------------|
| ١ - الشرعيّة أو الساطة العقلية | Rational legitimacy |
| ٢ - الشرعيّة أو الساطة التقليديّة | Traditional legitimacy |
| ٣ - الشرعيّة أو الساطة الملهيّة (٢) | Charismaic legitimacy |

لنومكذا فإن النموذج المثالي هو ، بناء الأفكار التي لها أهمية المفهوم المثالي
البحث والمحدد والذي عن طريقه يعكس الواقع لتوضيح بعض العناصر الهامة

(1) Weber, M., Op., Cit., PP. 118—123.

(2) Ibid., PP. 124—132.

في عنوانها التجريبي ومقارنتها بذلك النموذج (١) .

ثالثا - الدراسة التجريبية للقيم

تشكل أعمال فيبر عن العلاقة بين القيم الدينية والأنماط الاقتصادية مساهمة أخرى لعلم اجتماع القيم . فقد كان فيبر مهتما - كما سوف نرى فيما بعد - بالقيم الدينية التي شكلت ظهور الرأسمالية الحديثة . بكلمات أخرى ، لقد بنى اهتمامه على اعتبار القيم عاملا ديناميا في التغير التاريخي والثقافي . ولا شك أن فيبر قد أدرك أهمية متغيرات أخرى مثل التكنولوجيا والصادر المادية . ولكن منهجه جعله يخطو خطوة أبعد من ذلك ، فقد أخذ فيبر متغيرا واحدا وهزله وحاول قياس أهميته في اخراج الموقف أو الظاهرة . هذا وسوف تناقش فيما بعد اهتمام فيبر بالدين باعتباره القوى أو المصدر الأساسي لتغير الاجتماعي الدينامي .

• - المعالجة للنظرة للقيم توماس وزنانيكي Thomas & Znaniecki :

في الملاحظة المنهجية التي تضمنتها الجزء الأول من كتابهما الفلاح البولندي في أوروبا وأمريكا نجد أول عبارة منظمة لمعالجة القيم . ففي هذه الملاحظة المنهجية عرف الباحثان توماس وزنانيكي موضوع بحثهما على أنه : « القواعد الرسمية الظاهرة للسلوك ، والتي من طريقها تستمر الجماعة . وتنظم ، وتجعل أنماط الأفعال المتصلة دائمة وعامة بين أعضائها » (٢) . هذه القواعد Rules بالنسبة لتوماس وزنانيكي هي القيم ، وهي موضوع الدراسة السوسيولوجية .

(1) Quoted in Stammer, O. Op. Cit, P. 209.

(2) Thomas, T., and Znaniecki, F. The Polish peasant in Europe and America (N. Y. Dover publications, Inc. 1958), Vol. I., P. 31 (orig. Publ. 1918).

لقد عرف توماس وزنايكي للقيم وعالما في عزقتها ومقارنتها بالانجاء attitude ، فالقيم كما ادعى هي موضوعات لها معنى عند أعضاء المجتمع ولكن الانجاءات هي ، الخصائص الذاتية ، للأفراد في المجتمع بحسب القيم . والقيم والانجاءات هما وحدة النظرية الاجتماعية ومن خلالها حاول توماس وزنايكي بناء نظريتهما الاجتماعية . فبينما يتم علم النفس الاجتماعي بالانجاءات فإن علم الاجتماع يجب أن يدور حول القيم ، والاثنين معا (الانجاءات والقيم) بشكلان النظرية الاجتماعية .

ولقد انتقد البعض ذلك بقولهم أن الانجاءات والقيم مصطلحات غامضة وغير واضحة ومشوهة ، ولم يفرق توماس وزنايكي بينهما بدرجة كافية حتى يمكن الاستفادة منهما في التحليل ولكنهما استخدما في التعبير أساسا عن نفس الشيء . ولم يحدد الباحثان لنا كيف تعمل القيم بالتحديد في تشغيل الانجاءات والعكس . كذلك فإن تعريفهما للقيم كان في شكل إشارات مجازية فتحت الباب أمام كل التعبيرات ، فلقد عرفا القيم على أنها : طعام ، آلة ، قصيدة شعرية ، جامعة ، أسطورة ، نظرية عليية كل هذا قيم اجتماعية دون تمييز ، (1) . كذلك لم يأخذوا في الحسبان أي شيء عن القيم السلبية Negative Values ومصادرها في دراستهما .

(1) Thomas and Znaniecki. Op. Cit., P. 21.

الفصل الثالث

اتجاهات النظرية السوسيولوجية المعاصرة
نحو دراسة القيم

انجاءات النظرية السوسولوجية للمعاصرة نحو دراسة القيم

- ١ - تمهيد .
- ٢ - القيم والمتاثل الاجتماعية .
- ٣ - القيم وعلم اجتماع المعرفة .
- ٤ - القيم والاصلاح . لانساني .
- ٥ - علم النفس الاجتماعي والقيم .
- ٦ - علم اجتماع الثقافة .
- ٧ - نظرية الفعل الاجتماعي والقيم .
- ٨ - الوضعية المعاصرة والقيم .

أن المطلع على الاتجاهات الحديثة في النظرية السوسيولوجية يلاحظ بوضوح إن أسومات ديوكيم وتوماس وزنانكي وفير بالقسبة لدراسة القيم لم تحظ باهتمام كاف من جانب علماء الاجتماع المعاصرين ، كذلك لم تتطور أى نظرية سوسيولوجية شاملة للقيم . بل أن علماء الاجتماع قد شابهوا الاتجاه القائل بأن القيم دعسيرة علمية ، Unscientific ومن ثم فهي تقع خارج نطاق البحث السوسيولوجي .

والحق أن الصراع الدائر في النظرية السوسيولوجية المعاصرة بين علم الاجتماع المعياري Normative Sociology وعلم الاجتماع العلمي Scientific Sociology قد شكّل نمو الدراسات الخاصة بالقيم ولهذا فإن ما قدمه علماء الاجتماع المعاصرين ما هو إلا دراسات تعتبر كخزّن جردية فقط لمشكلة القيم ، وغالبا ما تتميز هذه الدراسات بأنها تنظر إلى القيم في علاقتها بعوامل أخرى . وسوف نعرض هنا بإيجاز لأهم الاتجاهات التي حاول أصحابها إما تدعيم دراسة القيمة (سواء على المستوى النظري أو التطبيقي) أو رفضها .

٢. - القيم والمشاكل الاجتماعية :

استمرارا للدراسة التي قام بها توماس وزدانيكي عن القلاج البولندي (خاصة دور القيم في تحديد السلوك) ، إهتم جماعة من علماء الاجتماع المعاصرين بدراسة المشاكل الاجتماعية في علاقتها بالقيم . وكحركة مضادة للاتجاه القائل بتجنب الإشارة إلى القيم، ربط فيلر R C Fuller بين تعاليم القيم والمشاكل الاجتماعية . واعتبر أن صراع القيم هو المصدر الأساسي للمشاكل الاجتماعية . ولقد صبر عن ذلك بقوله : « أننا كنا متحمسون جدا في جهدنا - لإزالة الانحياز وأحكام القيمة من عقل الذي يقوم بتدريس المشاكل الاجتماعية لدرجة أننا قمنا بإزالة أحكام القيمة من النظرية التي ندرسها . وهذا خطأ أساسى فإننا ببناء أملنا الشوم الجوهرى الذى ، ليس فقط ، يؤدي إلى ظهور المشكلة الاجتماعية في المحل الأول ، ولكن أيضا يعيق حلها ، وهذا هو الصراع بين مجموعتين أو أكثر من المساق القيم (١) » ومنذ محاضرة فيلر ، تضمنت معظم تحليلات المشاكل الاجتماعية والتفكك الاجتماعى القيم وصراهما ، وقد بذلت محاولات عديدة لتحديد صحة العلاقات بين القيم والمشاكل الاجتماعية (٢) .

(1) Fuller, T. C. «The problem of Teaching Social Problems», A. J. S., Vol. 44 (November 1938), No. 3, pp. 415 — 435.

(٢) أنظر على سبيل المثال :

W. Waller, « Social problems and the Mores » A. S. R., (December 1936), pp. 922—933.

E. W. Burgess, « Social planning and the Mores », Publication of the American Sociological Society, Vol. (August 1935), pp. 1—8.

تعتبر أعمال كارل مانهايم Karl Mannheim (١٨٩٣-١٩٧٠) عن علم اجتماع المعرفة ودفع الاتجاه نحو علم اجتماع أمبريق بحث، Pure empirical science. وكان هدف مانهايم هو إقامة صلة بين علم الاجتماع ونظرية القيمة (١). ولقد أعطى مانهايم اعتبارا للظروف Conditions التي تؤدي إلى ظهور قيمة وتتحكم في ادراكه وفكره وأفعاله (٢). فظروف الانسان البيولوجية والجغرافية والطبقة الاجتماعية والاشتراك الجماعي والظروف الاجتماعية الأخرى تشكل وتمثل ادراكه للقيم أو الحقيقة Truth. ولهذا فإننا في دراستنا للقيم يجب أن نعطي اعتبارا لهذه الظروف. أكثر من هذا. يذهب مانهايم إلى أن علماء الاجتماع يجب أن يعترفوا بأن خلفياتهم الثقافية التي نموا فيها (كظروف اجتماعية) تؤثر

= S. A. Stouffer, « An Analysis of Conflicting Social Norms », A. S. R. Vol 14. (Dec. 1949), No. 6, pp. 707—716.

R. H. Turner, « Value—Conflict in Social Disorganization », « Sociology and Social Research Vol. 38 (1954), No. 5, pp. 301—308.

J. S. Hines, « Value Analysis in the theory of Social problems » Social Forces, Vol. 35 (1955), No. 31, pp. 259—262

(١) أنظر :

Rempel, F. W., The Role of Value in Karl Mannheim's Sociology of knowledge (London : Mouton and co., 1965).

(2) Mannheim, K. Ideology and Utopia : An Introduction to the Sociology of Knowledge, trans. By. Wirth and E. Shils (N. Y. : Harcourt, Brace and co , 1936).

في دراستهم للقيم (١) .

وفي كتابه علم الاجتماع النظامي Systematic Sociology ، فرق مانهايم بين الملاحظة الفلسفية والسوسيولوجية (٢) فالقيم بالنسبة للفيلسوف المثال صفات أبدية eternal qualities فهي مبات أو أوامر من السماء أو هي قوى و متسامية . . أما بالنسبة لعالم الاجتماع ، فالقيم - عنده - جزء لا يتفصل من العملية و الاجتماعية ، - أي وظائف العملية الاجتماعية . والقيم في رأى مانهايم وليست وحدات ، مجردة ، وليست صفحات نائية لموضوع ما . . . أنه لا معنى لأن نتحدث عن القيم ، كما لو أنها توجد مستقلة عن الذات المقيمة أو الجماعة التي تكون هذه القيم صحيحة وثابتة بالنسبة لها (٣) . .

وقد اعترف مانهايم بالمقاومة الطبيعية للمدخل السوسيولوجي لدراسة القيم . فنحن في عاداتنا الفكرية نعتقد أن القيمة أبدية أو مقدسة ، وإذا أردنا أن نغير هذا الاتجاه فإننا نخشى النسبية Relativism ومثل الثورة الكوبرنيكية

(1) Rose, A. M., « Sociology and the Study of Values, Op. Cit., pp. 3—4.

(2) Mannheim. Karl. Systematic Sociology : An Introduction To the Study of Society, ed. By. J. S. Fros and W.A.C. Stravart (N. Y. : Philosophical Library, 1958 , pp. 131—135.

(٣) بالنسبة لمانهايم فإن القيمة لا يمكن أن توجد في موضوع أو نشاط في ذاته ، فالمرقف أو محتوى الحياة يجعل الموضوع ذوقية . وبالنسبة له فإن موقف القيمة المنتج Value-generating Situation يتضمن ثلاثة عوامل هي :

١ - تنظيم Organization ، ٢ - موقف Situation ، ٣ - تحليل Analysis .

Ibid., pp. 133—138.

Copernican revolution فإننا نحتاج إلى وقت لا أدراك أن القيم قد أميت ،
و عن طريق نظرتنا العقلية لحاجات نظام الاجتماع ، . ويعتقد مانهايم أن هذا
المفهوم السوسيولوجي للقيم يفتح الباب أمام الإصلاح Reform بينا للمفهوم
الفلسفي أو المفهوم المطلق و جعل الإصلاح أكثر بطلاً (١) .

والتقييم Valuation - عند مانهايم - ليس فعلا من أفعال الفرد بل من
اختصاص الجماعة . فالتقييم هو مقاييس الجماعات المختلفة وليس الأفراد ، وهو
الذي يمس وظائف القيم والبناء الاجتماعي الناتج .

أما تغير التقسيم - فهي مانهايم - أنه يحدث عندما يصبح المجتمع ديناميا ،
ويظهر صراع القيم عندما تكون جماعتين أو أكثر مختلفين وحدث بينهما توافق
أو سيطرت إحداهما على الأخرى . ويؤكد مانهايم هنا أن علم الاجتماع ، على
العكس من علم النفس يلاحظ القيم والاتجاهات والفعل بالاشارة إلى محتوam
الاجتماعي (٢) .

والحق أن علماء الاجتماع عامة قد نباطوا في الأخذ بمدخل مانهايم في معالجة
القيم والتقييم . ولكن ويرث Wirth هو وحده الذي حاول أن يؤكد دور
القيم في أفعال وأفكار الإنسان (٣) .

(1) Ibid. p. 132.

(2) Mannheim.- K., « A Few Concrete Examples Concerning
the Sociological Nature of Human Valuation With Some
theoretical Remarks on the difference Between the psycholo-
gical and Sociological Approach», in J. E. Dugdale (ed.)
Further Papers on th Social Science : Their Relation in
Theory and in Teaching (London : Le Play House Press, (1637)
pp- 171-191.

(٣) أنظر :

Wirth's Preface to Ideology and Utopia, Op. Cit., pp. x-xxx.

٤. - القيم والاصلاح الانساني Human Betterment

وجاء رد فعل آخر ضد المدخل الأميركي لدراسة القيم في محاولة ليند
R. S. Lynd في كتابه أهمية المعرفة؟ Knowledge for what فحاول ليند أن
يبين ، أن العلوم الاجتماعية يجب أن تستخدم لرعاية الإنسانية ، ويجب أن تحدد
ما ينبغي أن يكون ، وإلا فإنه ليس أمامنا أساساً ثابتاً لأن تفعل أكثر من متابعة
متطلبات اللحظة ، مع قليل من المعالجات الارتجالية التي - ربما يستنجد بها العلم ،
وليس هناك سبب لئلا تكون أعمال العلوم الاجتماعية هو اكتشاف حاجة الإنسان
للقيم أو حرته ، مع احتياجاته المادية ، وإيجاد الأشياء التي يصر الناس على
طلبها ، وبيان كيف أن هذه الأشياء يمكن أن تدعم في المجتمع فالعلوم الاجتماعية
المفيدة ، هي التي تبين لنا أي من النظم يعزز ، بفاعلية حاجات الإنسان ، ومقدار
هذه الفاعلية وما هي النظم الأخرى التي تعوق هذه الحاجات ، وما هي التغيرات
المتوقعة في هذه النظم ، (١) .

هذه النزعة عبر عنها أيضاً في التذييل المنهجي لكتاب ميردال Myrdal عن
مشكلة أمريكية : الزوج الأمريكيون ومشاكل الديمقراطية الحديثة :

An American Dilemma : The American Problems and Modern
Democracy

حيث ذهب ميردال إلى أن العالم الاجتماعي هو محنة ثقافية ، ولهذا فإنه لن
ينجح في التخلص من قيمه الثقافية . ويؤكد هنا مبدأين أساسيين هما .

(1) Lynd, R. S. Knowledge For What ? The place of Social
Science in American Culture (Princeton University Press, 1970),
pp. 200 - 201.

الأول - أن أى عالم اجتماعى يجب أن يعبر عن مسلماته القيمية - Value
Premises بوضوح بدلا من أن يكون ذلك ضمنا .

الثانى - لو أراد العالم الاجتماعى النجاح وتقبول عمله فانه يجب أن يختار
مسلمات قيمية تتناسب مع قيم الثقافة موضوع دراسته .

كذلك يمكن أن تعتبر أعمال س. وايت ميلز C. Wright Mills من الأعمال
المثلة لهذا الاتجاه . ففي أعماله The power Elite, white color . حلل ميلز
القيم والبؤس الإنسانى . فمن ناحية كان ميلز مهتما بالهوية الأخلاقية للشعراء بـ مركز
الإنسان الأخلاقى من القرار المسئول (١) . ومن ناحية أخرى إهتم أيضا ، بالنظام
والتغير ، أى البناء الاجتماعى والتاريخ ، (٢) وبغية أن يفهم ميلز المصير الإنسانى
Human destiny من خلال اواقع ككل reality as a whole أو مايسميه
هو بالبناء التاريخى historical structure ، وصف مهمته بأنها رغبة ، لتعريف
واقعية الظروف الإنسانية بطريقة مناسبة تجعل تعريفنا عاما . . . أى ك دليل
أعملا ككل (٣) .

(1) Mills, C. W., The causes of world war three (London:
Oxford University Press, 1958), PP. 156-170.

(2) Mills, C. W., Sociological Imagination (London : Oxf-
ord University Press, 1959), P. 46.

يجب أن نشير هنا إلى أن ميلز رفض نظرية بارسونز التى تنظر إلى المجتمع
على أنه يتوازن بالضرورة ويستمر عن طريق مجموعة من نظم التى تودى وظائفها .
ولكن هذه النظرية فى رأى ميلز لا تفسر قوى التغير الاجتماعى بعيدة المدى ،
والكتها تفسر فقط التغير الحاصر بالتوازن .

(3) Mills, C., The Causes ..., op. cit., P. 142.

وعالم الاجتماع يجب أن يهتم بالقيم مثل الحق والعقل والحرية في صيغتهم الكلية كوقائع حية تعبر عن نفسها في عقل الإنسان والتجربة. والحق أنه يمكن القول بأن ميلز كان مهتما بعمق بمصير الإنسان وقيمه في المجتمع الصناعي الحديث وكان مهتما كذلك بدور عالم الاجتماع في مثل هذا المجتمع.

وفي كتابه صور الإنسان *Images of Man* أثار ميلز السؤال عما هو التراث الكلاسيكي (التقليدي) لعلم الاجتماع ولماذا لاتزال اهتماماته ومعالجه مستمرة ؟ وعلماء الاجتماع الكلاسيكيون ، كما يذهب ميلز ، كانوا مهتمين بثقافة المجتمعات وتحولاتها ، وكانوا منشغلين ، بالمشاكل الخاصة والموضوعات العامة ، ، وأعطوا اهتماما للتاريخ والتغير الاجتماعي مباشرة أو ضمنا ، واهتموا بمشكلة القيمة ودور القيم التي اعتبرها ميلز جوهر تراث علم الاجتماع الكلاسيكي (١) .

ولقد عارض التفرقة أو الفصل بين القيم والعلم وهذا ما أدى به إلى رفض العلوم الاجتماعية الأكاديمية ، وذلك عندما رفضت أن تأخذ موقفا أخلاقيا من ما تقوم بدراسته . وعلى الدوام كان ميلز يبحث زملاءه على أن يلاحظوا باستمرار والطرق التي تؤثر بها أعمالهم في حل المشاكل الملحة . حتى يمكنهم مواجهة مسئولية الاختيار الذي غالبا ما يتجنبونه ، (٢) هذا الموقف أدى بميلز إلى قبول الماركسية على أنها العلم الاجتماعي الوحيد الممكن والمادق ، وذلك لأنها وحدها تضمن

(١) انظر :

Mills, C. W., «The classic Tradition», in C. W. Mills (ed.), Images of Man : The classic Tradition in Sociological thinking (N. Y. : George Braziller, 1960), PP. 1-17.

(2) Edel, A., Op. Cit., P. 218.

فسا القيم يمكن أن يترجم أو يتحول إلى برنامج تفعل (١).

وقد استخدم ميلز عبارة (للك بدون وداء) لوصف أولئك العلماء الاجتماعيين الذين ليس لديهم رؤية واضحة أو لا يقفون على مسافة مناسبة من موضوع بحثهم أو طبيعتهم الحقيقية (٢). وأول عمل لعالم الاجتماع، كما يرى ميلز، هو أن يكشف فتاح الشعور والوعي الكاذب في الفترة التاريخية التي يعيشها وهو مطالب بأن يحدد العلاقة بين الفرد والمجتمع، وأن يحدد بوضوح دور الفرد في تحويل وتغيير بناء المجتمع. وكعضو في المجتمع الفكري فإن مهمة عالم الاجتماع هي أن يتساقى بالجزئيات أو الفرقة الخاصة بالمجتمع الفكري ويتوصل إلى موقف وسط، وليصبح راعيا بالنسبات التاريخية ومكان (المجتمع الفكري) داخل هذه البناءات (٣).

(1) Domhoff, C. W. and Pallard, H. B., (eds) C. Wright Mills and the Power Elite (Boston : Beacon Press, 1971), PP. 13—15.

(2) Blum, F. H., «C. W. Mills's Social Conscience and social Values», in the New Sociology, Op. Cit, P. 165.

(3) Mills, C. W. Sociological Imagination, Op. Cit., PP. 189—195 .

٥ - علم النفس الاجتماعي والقيم

وكاستمرار لمحاولة توماس وزنيكي للتفرقة بين القيم والاتجاهات ، حاول علماء النفس الاجتماعيين بدورهم البحث في كيفية امكان تصور القيم باعتبارها عناصر في الشخصية . والحق ان مساهمتهم - كما أشار Kolb - كانت في النظر إلى بعض الاتجاهات الاجتماعية للشخص على أنها الجوانب الذاتية للقيم الموضوعية ، والنظر إلى عملية غرس هذه القيم على أنها : وظيفة نسبية "تنشأ الاجتماعية داخل الجماعة الإنسانية" (١) .

وعالج فاريز Faris في كتابه طبيعة الطبيعة الإنسانية The Nature of Human Nature القيم على أنها اتجاهات ، والقيم العامة للجميع على أنها اتجاهات اجتماعية ، وينظر فاريز إلى الاتجاهات الاجتماعية على أنها للظواهر الذاتية للقيم . وقد استبدل القيم الجمعية Collective Values ، والقيم الشخصية Personal Values بالاتجاهات الجماعية Collective attitudes والاتجاهات شخصية Subjective attitudes ، فيقول أن : "اتجاهات الجمعية عتارة في الشخص للفرد ، والرأي العام يتمثل في الرأي الفردي والشخصية عن الجانب الذاتي للثقافة" (٢) .

ولقد اهتم جورج هربرت ميد G. H. Mead بدراسة كيف تصبح الاتجاهات المعيارية Normative attitudes الجزء الرئيسى من الشخصية . وميز في كتابه

(1) Kolb, w. L., Op. Cit., P. 97.

(2) Faris, The Nature of Human Nature and Other Essays in Social psychology (New York : Books for Libraries Press 1939), PP. 127 - 131, 132 - 143.

نمقل والذات والمجتمع Mind, Self, and Society بين مرحلتين لا كمال
والذات، Self. ففي المرحلة الأولى تتكون الذات بواسطة تنظيم اتجاهات
خاصة، للأفراد نحو الذات، المكونة ونحو بعضهم البعض في مواقف معينة. وفي
المرحلة الثانية تتكون الذات ليس فقط بواسطة هذه الاتجاهات الفردية الخاصة
ولكن أيضا بواسطة تنظيم الاتجاهات الجمعية للجماعة الاجتماعية ككل والتي ينتمي
هذا الشخص (1). ويدين علماء النفس الاجتماعيين إلى الاعتقاد بأن القيم عبارة
عن اتجاهات مشتركة من كونها اتفاقا لقواعد معيارية أو مثل أخلاقية تلعب
دورا هاما في الحياة الاجتماعية.

وقد برز هذا الاتجاه حديثا في كتاب روجيه Piaget عن الحكم الأخلاقي عند
المثقل The Moral Judgment of the Child التي قبولاً لدى كل من لندر
سميث A. R. Lindersmith واستروس A. L. Strauss (2) وشريف
M. Sherif (3) حيث ذهبوا إلى أن: والقواعد الأخلاقية ليست حقيقة موضوعية
ولكنها تعكس قيم الجماعة، وبكلمات أخرى، القيم بالنسبة لهم النفس الاجتماعي
ليست مطلقة، ولكن متفق عليها، «agreed upon»، والمشكلة أو الصعوبة في

(1) Mead, G. H., Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist (Chicago: The University of Chicago Press, 1969) P. 162.

(2) Lindersmith, A. R. and Strauss, A. L., Social Psychology (2nd ed.) (N. Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1968)

(3) Sherif, M., An Outline of Social Psychology (N. Y.: Harper, 1956).

مدخل علم النفس الاجتماعي تكمن في تأكيد على أن القيم هي اتجاهات ، وفي حقيقة الأمر أن تقييم أكثر من أن تكون اتجاهات فحسب ، بمعنى أن الأفراد يعبرون عن اتجاهات نحو موضوعات أو قيم . وفي التجربة الانسانية تعتبر القيم « حقيقية » ، بمعنى ، اتجاهات متسامية نحو حقائق ، والفرد هو الذي يكون اتجاهات نحو هذه القيم (١) .

(1) W. L. Kolb, Op. Cit., P. 98.

لقد ذهب أحد الباحثين إلى القول بأن سوروكين Sorokin قد : « أحدث ثورة ثورة في علم الاجتماع ، وذلك عن طريق جعل القيم محورا لدراسته (١) . ويشرح سوروكين ذلك بقوله : أن القيم كامن في قاعدة كل النظم الاجتماعية والاتجاهات ولذلك فإن علم الاجتماع يجب أن تكون مهمته الأساسية هي دراسة القيم . ان فهمنا للقيم أو نسق المعاني - المعايير - القيم ، Meanings - Norms Values يقوم على أساس فهمنا للثقافة . وعلم الاجتماع يجب أن يهتم بالقيم الثقافية Cultural Values على أنها معدلات في أي تحليل للحياة الاجتماعية . أكثر من ذلك فإن موضوعات مثل الجماعات ، الطبقات ، الأدوار ، الترتيب ، الفعل الاجتماعي يكون لها أهمية عندما تستخدم أو تفسر على أنها متغيرات في أنساق المعاني - المعايير - القيم . »

ولقد حدد سوروكين المجال السوسيولوجي لدراسة القيم كما يلي : « ولو بدأنا بالبحث في النسق السوسيوثقافي وخصائصه ، فإذا نكون قد درسنا بطريقة منظمة بناء وتركيب الثقافة الكلية ، أي الكيفيات ، «How» الأساسية لتغيرها ، انظماؤها أو تناقضها الزماني والمكاني ، ايقاعها ، قواها ، وبعض الجوانب الأساسية الأخرى للصيرورة السوسيوثقافية . وبعد أن أوضحنا الكيفيات الأساسية فإذا نتقل إلى دراسة الأسباب «Why» والتي تشمل على : لماذا أسباب التغير ، لماذا أسباب ، الايقاع أو الانتظام والنواحي ، لماذا أسباب التحولات ، الاتجاهات

(1) Cowell, F. R., Values in Human Society : The contributions of Pitirim Sorokin to Sociology (Boston : P. Sargent, Au Extending Horizons Book, 1970), P. 49.

والدورات . وأخيرا لماذا وأسباب، الأشكال الإيمانية العليا الفكرية *idealistic* والمثالية *Idealistic* ، والحسية *Sensate* ، (١) .

وهدف سوروكن هو تفسير الطريقة التي تصبح بها القيم في فترات تاريخية مختلفة متضمنة في الطرق المرتبطة بحياة أولئك الذين يعيشون معها وعندما يتحقق ذلك فإنه يمكن وصفه - كما ذهب سوروكن - بأنه تكاملي *integral* . ولكي نفهم الثقافات وتغيراتها فإن سوروكن يقترح ثلاثة أنواع أو ثلاثة أشكال للإيقاع وهي حسية ، المثالية ، الفكرية . وتتصل هذه الأشكال الثلاثة بمفهومه عن التكامل المنطقي للعقول *Logic meaningful* للثقافة (٢) في قاعدة هذه النماذج - كما يذكر سوروكن - . ويوجد نسقها الخاص ، بالحقيقة والواقع . بمعنى أن هذه النماذج الثلاثة أو الأشكال هي المنبع أو المسلمات القيمة أو المعايير للمعاصر الثقافية المنطقية والمعقولة والمتكاملة ، التي تبدو متناسبة معا في نسق قيم عام (٣) النسق الحسي *Sensate system* هو الذي يشمل فيه ، أوضاع الحقيقى والقيم الحقيقية ، التي مصدرها الحس . . . ووراء الواقع والقيمة المدروكة بواسطة أعضاء الحس . ليس هناك واقع آخر أو قيمة أخرى (٤) . ونسق القيم القائم عن الإيمان *Faith*

(١) Serokin, P. A., Social and cultural dynamics (N. Y. : American Book Co., 1941), Vol. 4, PP. 773, 679.

(٢) بالنسبة لسوروكن فإن هذه الأنماط الثلاثة لا توجد في صور بحتة ولكنها نماذج مثالية .

(٢) Simpson, R. «Pitrim Sorokin and His Sociology», Social Forces, Vol. 32 (December 1953), No. 3.

(٣) Sorokin, P. A., Society, Culture and personality (N. Y. : Harper and Bros., 1947), P. 320.

والتوحى Revelatin وتوائم على الاعتقاد بأن الواقع الحسى والقيمة الحسية ليسا
الأهم أو على الأقل حقيقة ، أو في بعض الأحيان سلبية (١) . هذا النسق من القيم
يطلق عليه سوروكن اسم النسق التفكيرى أما النسق المركب من الأشياء الحسية
والفكرية فهو ما يطلق عليه النسق المثالى Idealistic ولقد أضاف سوروكن
نموذجاً رابعاً يتكون من تركيبات غير متكاملة ويسمى بالنسق المختلط Mixed .
والثقافة ، كما يذكر سوروكن ، ماهى إلا تعبيرات عن هذه الأنساق العليا للتكامل ،
ويبين النظر فى الفنون والأخلاق والأديان والقانون والعلاقات الاجتماعية
والحرب والثورة أن ثقافة العصور الوسطى Middle Ages كانت فكرية أما ثقافة
القرن الثالث عشر فكانت مثالية . وأخيراً جاءت الثقافة الحديثة حية .

ويشرح لنا سوروكن بعد أن بين أيقاع التغير ، وكيف ، How أن التغير
يتحقق فى أنساق القيمة ، ولماذا ، Why تغير هذه الأنساق . « والاسباب ،
التي من أجلها تتغير القيم قائمة على أساس مبادئ سوروكن الخاصة ، بالتغير المتلازم
Immanent Changes ، ، بمعنى أنه خلال التجربة الإنسانية أو الممارسة
المستمرة للأنشطة ، فإن بعض القيم التى كانت مبعولة فيما سبق تبدأ فى فقدان قيمتها
وتتطور قيم جديدة ، ذلك بالقدر الذى تسمح به مسلمات القيمة وإمكانات
النسق الثقافى على أية حال ، قد تستدر بعض القيم التقليدية فى البقاء خاصة إذا ما
طُرأ عليها نوع من التعديل أو التحديث Modernization . وقد اشتق سوروكن
هذه العملية باعتبارها مصاحبة لمبدأ المسمى « مبدأ الحدود ، principle of
limits » الذى يفسر متى ، When ، يحدث تغير القيمة Value Change (٢) .

(١) Ibid.

(٢) فسر مبدأ الحدود Principle of limits على أنه ... الامتداد

أما بخصوص كيف « How » ، تغير القيم ، فإن سوروكن يعتقد بأن التغير لا يمكن أن يفسر بالإشارة إلى هذا العامل الخارجى external factor أو ذاك غير أنه وجد أن التغير محكوم من الداخل بواسطة ما يسميه التلازم الذاتى لتنظيم والتوجيه ، immanent self - regulation and direction . وبكلمات أخرى فإنه لا يمكن أن نذهب إلى أن أحد أجراء نقد القيم الثقافية هو المسبب لتغير الأجزاء الأخرى ، فبدلاً من ذلك تحدث التغيرات ككل As a whole أو تحدث رفقا ، لمعية ، Togetherness فى التغير ، وكما زادت درجة تماسك النسق زادت المعية فى التغير .

هذا ، ولعل أهم نقد وجهه لسوروكن هو أنه لم يكن مهتماً بالنظرية

== النهائى للعمليات السوسيوثقافية مستحيل .. وطالما أن كل الانساق السوسيوثقافية – من الناحية العملية – لها إمكانيات محدودة لتباين أشكالها الأساسية ، فكلها مستنفذة ومضطرة لأن يكون لها إيقاعات تكرارية ، ومن ثم يقع التكرار حتماً فى عملية مثل هذه الانساق .. .

• وشروط أخرى لكونها متساوية ، فكلما كانت إمكانيات تنوع الاشكال الرئيسية محدودة كلما كانت الإيقاعات أكثر تكرارا ، ووضوحا ، وإدراكا فى عملية هذا النسق ، وبساطة الإيقاعات من وجهة نظر أشكالها ، والمفهوم الصادق هو نوع من التنوع المستمر incessant variation لموضوعات التكرارات وتشمل فى ذاتها – جزئيا – كل المفهومات . ومثل هذا (المفهوم) أكثر أثاراً من أى منهم . .

Sorokin, Social and cultural Dynamics, Op. Cit, PP.

674 — 675.

السيولوجية بل اهتم أيضا بنظرية الاستمروجية Epistemology الجديدة ،
الشيء متكامل للحقيقة The idealist thing of truth . ولقد أثبت
بعض الأسئلة حول نظريته الخاصة بالحدس Intuition وفكرته الخاصة بأن
الالهية Godhead هي مصدر النجاة Altruism (١) .

(١) أنظر :

Sorikin, P. A., Explorations in Altruistic Love and Behavior
(Boston: The Beacon Press, 1950) PP. 41 — 64.

٧ - نظرية الفعل الاجتماعي Social Action Theory : والقيم

هي محاولة لتشييد بناء ومحتوى نظرية فيبر (١). وفي مقالة بعنوان «مكان القيم المطلقة في النظرية السوسيولوجية» انتقد بارسونز Parsons الموقف الوضعي وذلك بتأكيد على أن السلوك الانساني يجب أن يمكن فهمه في النطاق القيم المقبولة من الإنسان (٢). وتشرح ذلك فتقول، أن بارسونز كان مهتما بالقيم كعناصر أساسية للفعل، والتي تفسر العلاقة بين الوسيلة والغاية. وما يهمنا هو مفهوم الغاية. - فهو عند بارسونز - ليس محدودا بالغايات الأمبريقية، أي، الطبيعة البشرية أو البيئة. ويرى بارسونز أن هناك غايات أخرى خارج نطاق النواقع الأمبريقية تلك التي يسميها الغايات المتسامية أو الغايات المطلقة، وهي مؤسسة على النظريات البيئية والبيتا فيزيقية. والهدف الاساسي لهذه الغايات المطلقة هو تبرير الغايات الأمبريقية وتحديد ووضع القيم في الغايات المرغوبة للفعل (٣).

(١) بالإضافة إلى بارسونز Parsons فان زنانيفكي R. M. Znaniecki

وماكيفر R. Maciver وميرتون R. Merton ، هوارد بيكر Howard Becker يعتبروا من أهم العلماء الذين ساهموا بحق في تطوير مفهوم فيبر عن الفعل الاجتماعي

(2) Parsons, T., «The Place of Ultimate Values in Sociological theory», *Ethics*, Vol. 45 (April 1935), No. 3, p. 282.

(٣) ينظر بارسونز إلى الغاية على أنها عامل في الفعل فقط. فالغاية بالنسبة

له هي «توقع ذات لحالة مستقبلية مرغوبة لاغراض، ولتحقيقها فان فعل انفراد يمكن أن ينظر إليه على أنه موجه».

Parsons, T., «The Place of Ultimate Values... op. cit., p. 284.

أكثر من ذلك فإن بارسونز يعتقد أن هذه الغايات المطلقة يجب أن ينظر إليها على أنها تشكل نسق تكاملي ، آخر ، نسق القيم . وهذا النسق العام للغايات المطلقة هو الذي يحدد الواجب Ought ويضع للمجتمع Norms التي تحدد فعل الفرد ، ويرسم علاقة بعضها باليه من الآخر ، ودور عالم الاجتماع نحو نسق القيم هذا يجب أن يكون : محاولة لتحديد ما هي أنساق القيمة المطلقة المناسبة لفهم الفعل في مجتمع معين ، وفي زمان محدد . وكقطة بداية ، فإنه من الجائز أن نتقبل لاكتشاف العلاقات بين هذه الأنساق - من أجل تصنيفها طبقاً للنموذج وإقامة العلاقات التكريرية ، ولكن هذا يجب أن يتم بقدر كبير من الاهتمام ، لتجنب المحاذير الشائع باعتبار امدار أحكام على البياقات ، هو اتجاه نحو التحقيق النهائي للقيم الخاصة بالباحث ، (١) .

وبين لنا بارسونز في كتابه ، بناء الفعل الاجتماعي ، أن التوجيه المعياري للفعل ، Normative orientation of action يعمل كضابط للاختيار في مجرى الفعل ، كذلك على إمتثال فعل فرد ما ، للأنماط المشتركة بين كل أعضاء المجتمع ، والمبر عنها في نسق عام للقيم - لما هو مرغوب فيه ، وبكلمات أخرى ، فإن هذه الأنماط أو توجهيات القيمة هي نفسها موجهة بالمقاييس المعيارية للمجتمع (٢) .

(1) Ibid., 297.

(2) Parsons, T. The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European writers (N. Y. : The Free Press, 1968), Vol. 1, pp. 44, 75-76.

ويجب ملاحظته أن توجهيات القيمة والمعايير هي واحد من العناصر الأربعة الخاصة لنسقية الفعل وهذه العناصر هي : ١ - الفاعل Actor ٢ - الهدف Goal ٣ - الموقف situation ٤ - القيمة Value orientation .

وفي كتابه ، الذيق الاجتماعي ، لم يكن التركيز على فعل مفرد ولكن على الساق
للفعل والتي يمكن أن تميزها - كما يرى بارسونز - إلى ثلاثة أنواع هي :

١ - أنساق الشخصية Personality systems

٢ - الأنساق الاجتماعية Social Systems

٣ - الأنساق الثقافية Cultural systems

وهذه الأنساق بالنسبة لبارسونز لها جوانب أو وسائل هي :

١ - الإدراكي Cognition

٢ - الانفعالي Cathexity

٣ - التقييمي Evaluation (١) .

ويؤكد بارسونز على أن توجهات القيمة موجودة في هذه الجوانب الثلاثة
وهذه التوجهات ليست عقوبة ولكنها تميل إلى تشكيل نسق توجيهي القيم ، الذي
يجعل الفرد يلتزم ببعض مجموعات القواعد المنظمة (٢) .

وفي الأنساق الثقافية - كما يذهب بارسونز - فالتا نظر إلى هذه المجموعة من
القواعد على أنها المقاييس التي يلتزم بها الفرد بواسطة توجهاته القيمة الخاصة ،
مسألة المقاييس توجهه اختيارات Choices الفاعل وتعمل على تكامل
كل من نسق الشخصية والنسق الاجتماعي اللذان يشارك فيها الفاعل . على أية حال
فإن بارسونز يميز بين جوانب التوجهات لقيمة في الأنساق الثقافية : الأول نسق
الأفكار والاعتقادات Beliefs (الإدراكي) والثاني نسق رموز الخبرة
Experience Symbols (الانفعالي) والثالث نسق القيم Values (التقييمي)
Evaluation (٣) هذه المنهات النمطية تتخلل الحياة الاجتماعية على كل المستويات

(1) Parsons, T. Shils, E. Towards a General Theory of Action
(N. Y. : Harper and Row, 1962), pp. 3—20, 159—189.

(2) Ibid., P. 60.

(3) Parsons, T., Shils, E., Toward's a General Theory. op.cit.,
pp. 59—60, 159—189.

فهي تحدد شكل التكامل الاجتماعي في المجتمع وتعمل على وصف مقاييس القيمة .
 ويعتبر بارسونز هذه الوظيفة أكثر الوظائف أهمية ، لأن هذه التأثيرات النمطية
 تشكل الأنماط الاجتماعية أو العلاقات المتداخلة المنتظمة ، ولهذا فإنه لو صف أي
 نسق اجتماعي معيّن فانا يجب أن نبدأ بتصنيف نسق القيمة المركزي وعلاقته بالقيم
 المشاركة في أقطاب التأثيرات النمطية . وبعد القيام بذلك فإنه يمكننا التحرك نحو
 بيان كيف أن هذه القيم قد تحققت داخل جوانب متنوعة للحياة الاجتماعية ، أي
 الأنماط الفرعية الثلاثة للمجتمع (١) .

ولقد صاغ بارسونز خمس متغيرات نمطية مستقلة وهي التي تحمل المشاكل
 الخاصة بالاختيار في أي موقف وهي :

العمومية في مقابل الخصوصية	Universalism Vs. particularism
النوعية في مقابل الانحياز الأدائي	Ascription Vs. Achievements
الجمعية في مقابل التركزية الذاتية	Collective Vs. Self-orientation
الانتشار في مقابل التخصص	Difference Vs. specificity
الحياد في مقابل الوجدانية	Neutrality Vs. Affectivity

(١) وبالرغم من الاختلافات النظرية فإن مدخل ميرتون Merton متشابه
 مع بارسونز خاصة بالنسبة لأنماط القيمة ، وميرتون كان مهتما بتأثير الثقافة
 وتأثيرات البناء الاجتماعي على أفعال الفرد ، وبكلمات أخرى ، فإن ميرتون
 يقرص أن هناك علاقة وثيقة بين النسق المعياري أو القيمي والبناء الاجتماعي
 والسلوكي الفعلي . على أية حال ، فإن ميرتون قد اعترف بأنه في بعض الحالات
 لا يكون هذا تماثل مطابقا . وفي مقاله عن البناء الاجتماعي والانحراف
 Social Structure and Anomie كان هدف ميرتون هو بيان أنه عندما
 يوسع نسق القيم الثقافية . في الواقع وقبل أي شيء آخر ، من تحقيق بعض الأهداف
 العامة للناس ككل ، فإننا لا زال البناء الاجتماعي مجبردا بشدة أو قريب الاتصال
 كلية بالوسائل المشروعة للوصول إلى هذه الأهداف ، المتعلقة بجزء لا يستهان به

ولقد اهتم هـ. بـيكر H. Becker بتطبيق نظرية الفعل الاجتماعي . على دراسة التغير الاجتماعي . وكانت مساهمته في توضيح كيف تبرز الانساق وتفرض أميتها في المجتمعات المختلفة ، في عملية التحول المجتمعي من نماذج المجتمعات الدينية المقدسة Sacred إلى العلمانية Secular . وكما استخدم في النموذج الثاني كوسيلة للتفسير السوسيولوجي فإن بيكر استخدم نماذج مركبة للمجتمعات الدينية أو العلمانية ووصف أنساق القيم ونماذج الشخصيات الناتجة من هذه المجتمعات . هذا يعنى من ناحية أن القيم وأنساق القيمة تعالج على أنها دينية أو علمانية . ومن ناحية أخرى فإن الدين والعلماني تستخدم للتمييز بين الواجبات من التوجيه . . فهو القيم ، (١) .

ونسق القيم الدين كما يذكر بيكر . هو ذلك النوع الذى لا يسمح للقيم اتفاقية الجديدة بأن تحل محل القيم القديمة . ويتميز هذا النوع بدرجة عالية من المقارعة للتغير . ومن ناحية أخرى فإن نسق القيم العلماني يعتمد على وجود اتصال مجتمعي داخلي فعال ، فتطرق ونفاذية نسق القيمة تعتمد على وجوده ، والعزلة هي التي تميز الدين وتسهل العلماني (٢)

== من هؤلاء الناس ، تكون النتيجة عندئذ اتساع نطاق السلوك الانحرافي .

Merton, R., Social Theory and Social Structure (N.Y.: Free, 1968).

أنظر الفصلين السادس والسابع .

(1) Becker, H. «Current Sacred-Secular Theory and its Development», in H. and A. Boshoff (eds.), Modern Sociological Theory, Op. Cit., pp. 134—40.

(2) Becker, E., Through Values to Social Interpretation : Essays on Social Contexts, Actions, Type, and Prospects (N. Y.: Greenwood Press, Publ., 1968), pp. 252—253.

ولقد اعترف بيكر بأن تصنيفه للمجتمعات على أسس دينية أو علمانية غير ==

ولعل آخر مساهمة مهمة في هذا الاتجاه هي محاولة ماكريجي Mukerjee (١) الذي أكد - مثل بارسونز - على توجيهات القيمة والنظرية للثلاثة الأطراف ، الشخصية والمجتمع والثقافة كظاهرة موجهة لتحليل الظواهر الثقافية والفهم الاجتماعي (٢) وحركة متضادة للوضعيات فادى ماكريجي بمنهجية مختلفة لدراسة القيم ، فهو يعتقد أن مناهج العلوم الاجتماعية تمر الآن بحالة تحول : فالثانية بين الحقائق Facts والقيم Values ، والفرد والمجتمع ، الذاتية Egoism والتفكيرية Altruism ، المجتمع المحلي والحياة المنساعة ، كل هذا في طريقه للاختفاء (٣) . فلم الاجتماع - كما يرى ماكريجي - يجب أن ينظر إلى الفرد والقيم والمجتمع على

== كان لاستخدامه في البحث الاجتماعي ولهذا فإنه أضاف أربعة نماذج كبرى وهي :

Folk—Sacred.	المقدس (الدينى) - الشعبى
The prescribed—sacred	المقدس (الدينى) - المفروض
The principled—secular	العلمانى - ذو المبادئ
The normless — secular	العلمانى - اللامعيارى

(١) أنظر :

Mukerjee, B. K., The social structure of values (Bombay: S. Chang and co., 1965), The Dimensions of values: A Unified Theory (London : George Allen and Unwin Ltd., 1964)

(2) Gottlieb, M. ,Parsons and Mukerjee : An Essay on Ecological Analysis in Social Thought , in .B. Singh (ed.) Op. Cit., PP. 96—114.

(3) Mukerjee, R. K. The Social Structuer of Values, op. cit. P. i.

أنهم وحدة لا تفصل أو غير قابلة للتجزئة . والمتبع السوسيولوجي يجب أن يضم المداخل العلمية والأمبريقية مع المداخل للميادية والفلسفية . بكلمات أكثر تحديدا ، فإن علم الاجتماع يجب أن ، ينمى اتجاها غير متحيز و موضوعي نحو (القيم) ، بدون النظر إلى النسقية Scheme أو الخطة الموجودة للقيم على أنها استقصاء مقدس وتحليل القيم الطارئة وقبول أو تصديق كل القيم الجديدة والقديمة . بالاشارة إلى الموقف كلية ، والحاجة والخبرة (١) .

(1) Mukerjee, R. K., « The General Theory of Society », in B. Singh (ed.), Op. Cit., P. 66.

في كتابه البناء الاجتماعي للقيم عرف ماكريجي الدور العام لعلم الاجتماع بالنسبة للقيم على أنه :
« ان تطوير علم الاجتماع لنظرية عن القيم قائم على فحص - وكضمن أشياء أخرى - المراحل ومستويات التقييم كما هي متضمنة في مقولات الأهداف والمثل ، والمعايير ، والتدرج والعلاقات المتبادلة للقيم وعلاقتها بالأدوار الاجتماعية ، والنظام ، النمو ، الأمن ، وتساوى وتحول القيم بواسطة الاطار الواسع المتشعب للتقاليد ، أنظمة القوانين الاخلاقية ، والتعلم والتربية الوظيفية المتداخلة بين نمط مشاركة الجماعة وعمق مستوى الشخصية ومفاهيم الوعي الاخلاقي . مثل هذه المعالجة - وف تسانم نحو إقامة علم اجتماع كنسفة للعلوم الاجتماعية ويعطى قوة دافعة وتوجيها للبحوث الاجتماعية البائية او وظيفية المتنوعة باطار مرجعي مركزي . »

Op. Cit., P. Viii.

٨ - الوضعية المعاصرة New Positivism والقيم

على أية حال ، فإنه بينما علماء الاجتماع الذين ناقشنا أفكارهم قد قاموا بإسهامات نحو تطوير مدخل موسيولوجي لدراسة القيم ، فإن البعض مازالوا مصرين على أن القيم لا تنتمي لمجال البحث الموسيولوجي . فتجد لتدريج G.A. Lundberg مثلا ، من أجل تجنب القيم وإقامة علم اجتماع أكثر موضوعية قد ذهب إلى أن عالم الاجتماع يجب عليه أن يعالج الظواهر الاجتماعية بنفس مصطلحات العلوم الطبيعية والموضوعية ولا بد أن يضعوا - علماء الاجتماع - تقائهم في مقاييس كمية على الأقل فرضيا إن لم يكن واقعيا ، (١) . واتجه لتدريج إلى أن الفاظ مثل الإرادة Will والغايات Ends والدوافع Motives والقيم Values والواقع المطلق Ultimate Reality والجوهر Essence هي مفروض غير قابلة للتحقيق ولا يمكن التوصل لفهمها بواسطة المناهج المقبولة والمعترف بها من العلم ، ومن ثم فهذه الألفاظ تقع خارج نطاق علم الاجتماع ، (٢) . وبناء على ذلك فإن المفاهيم في علم الاجتماع يجب أن تعرف إجرائيا Operationally حتى يصل كل الملاحظين إلى نفس التحليل والنتائج (٣) .

(1) Lundberg, G. A., «Social Methodology and the Teaching of Sociology» A. J. S., Vol. 42 (March 1937), P. 176.

(2) Lundberg, G. A., Foundation of Sociology (N. Y.: David McKay Co. 1964), PP. 11-21.

(٣) كرد فعل لهذا الموقف ذهب ماكيفر Maciver إلى أن العلوم الاجتماعية قد عانت كثيرا من محاولة اتباع المناهج المستخدمة في العلوم السابقة . (انظر الصفحات من ١٥ - ١٦ في مقالاته The Elements of Social Science) وفي كتابه العلية الاجتماعية ، ماجم ماكيفر لتدريج وثقافته للقيم كموضوع من =

وكاستمرار لآراء لنديرج ذهب أدلر Adler إلى أن مفهوم القيمة ، له قيمة محدودة ان لم تكن معدومة ، مفهوم القيمة - عند أدلر - قد خلق بواسطة علماء الاجتماع التفسيريون Interpretive sociologists لارضاء قى أرادى ، أى لتفسير Explain وفهم Understood معنى الفعل الاجتماعى . أما علم الاجتماع العقى Rational Science sociology فإنه يرى أن هدفه هو التنبؤ Prediction ولهذا ليس له حاجة حقيقية إلى مفهوم القيمة (١) . ومفهوم قيمة - فى رأى أدلر - قد استخدم فى علم الاجتماع بطرق مختلفة ومشوهة ، وأنه من الممكن أن نورد مفاهيم القيم إلى أربعة نماذج :

= موضوعات علم الاجتماع . وذهب الى ، أنا يجب الا نضيع الوقت فى الاعتراضات الميتافيزيقية الذين يرفضون الدوافع والأهداف ويتطلبون اطارا مرجعيا عاما للعلية الطبيعية والاجتماعية .. وقد عبر (لنديرج) عن أمل ورجائى ، أنه بالجوء إلى الالفاظ المعرفة اجرائيا ، فإن العلم يمكن أن يحقق هذا الهدف وحديا ، سبطل العلم المركب أهدافا ولكن ليست كائنات انسانية . ولكن حتى يمكن اكتشاف هذا العالم الجديد فانا يجب أن نستمر فى اعتبار العلاقات الطبيعية - الكيميائية على أنها احدى مظاهر طبيعية الاشياء ، والعلاقات النفسية على أنها احدى المظاهر الأخرى المختلفة :

Social Causation (N. Y. : Harper and Row, 1964), pp. 299

— 300.

واقتراض ما كيفر أن هدف علم الاجتماع هو اكتشاف العلية الاجتماعية والتي تركزت على التقييمات الدينامية المقاربة التي تشكل أنشطة الجماعة والتنظيمات النظامية والعلاقات الشعبية وعامة الظواهر بالسلوك الاجتماعى :

Ibid., PP. 300—301.

(1) Adler, F., «The Value concept in Scociology», A.J.S. Vol.62 (November 1956), No. 3, P. 275.

أ - القيم التي اعتبرت مطلقة ، موجودة في عقل الاله كأفكار أبدية ،
وكهدفات مستقلة ... الخ .

ب - القيم التي اعتبرت متمثلة أو كائنة في موضوع - مادي أو غير مادي
ج - القيم التي نظر إليها على أنها موجودة في حاجات الانسان البيولوجية
أو في عقله ، فالإنسان بنفسه أو الجمع وهو وحدة التحليل الآن أو ما يشار إليه
بأشكال متنوعة على أنه الجماعة ، المجتمع ، الثقافة ، الدولة ، الطبقة ينظر إليها على
أنها الحاوية للقيم Holding values . .

د - القيم المتساوية بالفعل . . . هناك بالإضافة إلى ذلك بعض التمساذج
المختلطة ، (١) وقد ذهب أدلر إلى أن القيم المطابقة في غير متناول العلم . أما القيم
المتعلقة في موضوعات فانه لا يمكن اكتشافها منفصلة عن السلوك الانساني المتصل
بالاشياء . كذلك فالحالات العقلية أو الداخلية لا يمكن أن تلاحظ بعيدا عن
الفعل ، وهكذا يصل أدلر إلى القيمة (٢) وبكلمات أخرى ، ساوى أدلر القيم
بالفعل .

وخطأ علماء الاجتماع التفسيرين - كما ذهب أدلر - هو في اعتقادهم أن المعنى
Meaning أو السلوك الداخلي المستتر يضيف شيئا لتفسير الفعل الاجتماعي .
وبناء على ذلك فإن أدلر يؤكد أن معنى أى فعل هو ما يمكن أن يثبت أمريزيا ،
أى الحوادث السابقة والمصاحبة واللاحقة للفعل هي التي تشكل معناه أو قيمته (٣).

(1) Adler, F., The Value Concepts... op. citp. 272

(2) Ibid., P. 276.

ذهب أدلر إلى أنه ، إن كانت للقيمة جوانب أخرى أم لا : فإن مثل هذا
الذي لا بد أن يتركه علم الاجتماع المختص بالعلوم الطبيعية بدون اجابة ،
Ibid., 277.

الفصل الرابع

التحليل السوسولوجي للقيم

١ - تمهيد :

لقد بينا في الجزء الأول الفصل — على الأقل الجزئي — لعلوم الانسان في إدراك الطبيعة الممتدة الجوانب للقيمة ونسق القيم ، هذا ما جعلنا نثير مسألة الحاجة إلى علم اجتماع للقيم ، له قاعدته التاريخية في النظرية السوسولوجية . وفي هذا الفصل سوف نحاول مناقشة الاعتبارات والمتطلبات المنهجية لما يسمى علم اجتماع القيم . ولذلك سوف يكون اهتمامنا مركزا حول موقف عالم الاجتماع من نسق القيم . وسوف نركز هنا على ثلاثة مسائل رئيسية تواجه الباحث في تحليله لنسق القيم في أي مجتمع وهي :

١ - تعريف القيم .

٢ - طبيعة وخصائص أذواق القيمة .

٣ - علماء الاجتماع ومشكلة حكم القيمة Value - Judgment

٢ تعريف القيم :

في الحقيقة أنه حديثا فقط جاء استخدام لفظة ، قيمة ، كمصطلح من المصطلحات السوسيولوجية . ، والقيمة ، مفهوم واضح قد استخدمت مبكرا — كما أشارنا قريبا سبق — في معان فنية محددة في ميدان علم الاقتصاد أما مفهوم القيمة ، فقد انتشر استخدامه في العلوم الاجتماعية الأخرى حديثا — ولعل توماس وزنايكي في كتابهما الفلاح البولندي في أوروبا وأمريكا كانا أول من استخدم لفظة ، قيم ، ، وقد استخدم علماء الاجتماع الآخرون ألفاظا أخرى مثل ، الطرائق الشعبية ، Folkways أو العرف (القيم) Mores أو التصور الجمعي Collective representation للإشارة إلى الجوانب الثقافية التي لها صفة التقييم والتي يتطلبها أي مجتمع ويمثلها أعضاؤه .

وطامة يمكن أن تعرف القيمة على أنها ، المرغوب فيه ، Desideratum بمعنى أي شيء مرغوب من الفرد أو الجماعة الاجتماعية . وموضوع الرغبة قد يكون موضوعا ماديا أو علاقة اجتماعية أو أفكار أو بصفة عامة أي شيء يتطلبه ويرغبه المجتمع . والقيمة كاسم Noun قد استخدمت إذن ، لتشير إلى بعض المعايير أو المقاييس التي تستمر خلال الزمن ونمذنا بمعايير يستخدمها الناس لتنظيم وترتيب رغباتهم المتنوعة ، ولذلك نقول أنه طالما أن الناس يصنعون الأشياء والأفعال والأفكار طبقا لمقياس المسروح والمرغوض فإن هذا يشير إلى أن هؤلاء الناس يستجيبون إلى نسق قيمى (١).

(1) Cotton. W., "A Theory of Values", 'A. S. R., Vol. 24 (June, 1959), No. 3. P. 311.

وبنفس الطريقة فإن السلوك التقييمي Valuing يمكن أن يعرف على أنه أفعال تشير إلى قوة رغبة الشخص في شيء مرغوب فيه أو قيمة . فكل نسق اجتماعي وكل جماعة من الأفراد ، تواجه بمهمة الاختيار من بين القيم البديلة . على أية حال ، يجب أن نلاحظ ، أنه من أن هذه العملية الخاصة بالسلوك التقييمي تشير إلى مقدار معين من الانتظام داخل المجتمع ، إلا أن هذه العملية قد تختلف من مجتمع (أو جماعة) لآخر . هذا يشير إلى أن السلوك التقييمي وظيفة مطلوبة اجتماعيا من المقيمين Valuers . فالمقيمون ، نعتي بهم اذن ، أولئك الأشخاص الذين يرغبون قيمة ما سواء لأنفسهم أو الآخرين (١).

وحقيقة الامر أن لفظة القيمة ، قد استخدمت باتساع في تراث العلوم الاجتماعية ، لدرجة أن الباحث يواجه بوجهات نظر مختلفة ومتنوعة تجاه مشكلة تعريف القيمة . والافتقار الى تعريف عام للقيمة قد فسر بعدة تفسيرات مختلفة فقد كانت النظرة إليها مترددة بين الانداع الشديد والتضيق . وقد أشار وليمز R. H. Williams الى ذلك بقوله ، مفهوم واسع وشامل له ،يزة جذب الانتباه لإمكانية وجود عناصر قيمة في كل أنواع السلوك الفطرية أو الثقافية ، أما التعريف الدقيق ربما يكون له ميزات التخصيص والتحديد ولكنه ربما يؤدي الى أخطاء . اذا لم تؤخذ الظواهر المستبعدة في الحسبان في سياق المفاهيم المتصلة بفكرة القيمة اتصالا وثيقا (٢) . . والذين حاولوا تعريف القيمة — بطريقة

(1) Dodd, S. C., "On Classifying Human Values : A Step in The Prediction of Haman Valuing", A. S. R., Vol. 16 (October, 1951), No. 5, PP. 646 — 647.

(2) Williams, R. M., " The Concept of Values ", International

مباشرة أو غير مباشرة — غالباً ما يخلطون بين القيمة كمفهوم والقيمة كعملية Process ، كذلك خلطوا بين القيمة وبعض المفاهيم الأخرى المتصلة بها . على أية حال ، فإن الباحث في التراث السوسيولوجي يمكنه أن يميز بين ثلاثة نماذج من التعريفات تعكس ثلاث توجهات مختلفة نحو مفهوم القيمة . وهذا هو بيان كيف أنه من الشكوك فيه أن أحداً من هذه التعريفات قد غطى بأمانة الجوانب المتعددة للقيمة وتنوع ظواهرها .

النموذج الأول : من التعريفات يشير إلى الموجهات الفلسفية والثقافية ، فبعض علماء الاجتماع قد أخذوا القيمة على أنها أى شيء ذا أهمية أو رغبة للذات الإنسانية . فيارك وبرجس Park and Burgess ، على سبيل المثال عرفا القيمة على أنها أى شيء قيمته قابلة للتقدير ، (1) ويعرف هنرى Henry القيمة بأنها أى شيء نرى فيه خيراً مثل الحب ، الشفقة ، الهدوء ، القناعة ، المرح ، الامانة ، النطق ، الترويح ، البساطة ، (2) . ولقد ساوى دود S.C.Dodd القيمة بالمرغوب فيه desideratum ... بمعنى أى شيء مرغوب فيه أو مختار من شخص ما في وقت ما ، (3) . على أية حال ، فإن بعض الكتاب الآخرين يعرفون

Encyclopedia of the Social Sciences Ed, By D.C. Sills (New York : The Macmillan Company, and Free Press 1968).

(1) Park. R E. and Burgess, E.W., Introduction to the Science of Sociology, ed. (Chicago : University of Chicago, 1924), P. 488

(2) Henry, J., Culture Against Man (N. Y. : Random House, Inc. 1962), P. 14.

(3) Dodd, S.C., Op. Cit., P. 646.

القيمة بأنها أنماط Patterns تعاون في توجيه الفعل . فمثل سبيل المثال ، يذكر فولسوم J. V. Folsom أننا في دراسة الثقافة نعطي اهتماما للأنماط والقواعد أو المبادئ العامة للتكامل وهذا دائما يتضمن القيم . ولهذا فهو يعرف القيم بقوله : « سوف ننظر إلى القيمة على أنها نمط أو موقف أو جانب من السلوك الانساني أو مجتمع ، أو ثقافة ، أو بيئة طبيعية أو ، العلاقات المتبادلة التي تمارس من شخص أو أكثر كما لو كانت غاية في حد ذاتها ، إنها شيء يحاول الناس حمايته والاستفادة منه ، والحصول عليه ويشعرون بالسعادة ، ظاهريا ، عندما ينجحون في ذلك (1) »

أما باقي علماء الاجتماع فالبعض منهم يربطون بين القيم والوظيفة Function فتجد ما لينوفسكي على سبيل المثال يعرف القيمة بأنها اتصال قوى وحتمى بموضوعات وقيم أو معايير أو أشخاص ينظر إليهم باعتبارهم وسيلة لارضاء حاجات الكائن (2) . ويشير سوروكن صعوبة أخرى في ربطه بين المعنى Meaning والقيمة Value والمعيار Norm ، وقد عبر عن هذا الترخبط حول لفظة القيمة

(1) Folsom, J.K , "Changing Values in Sex and Family Relations", A.S., R. Vol. 2 (October, 1937) No. 5, P. 717.

لقد سادت روث بديكت Ruth Benedict دراسة القيم بالأنماط الثقافية ، فهي ترى « أن مشكلة القيمة متضمنة في الأنماط المختلفة للثقافات ، ومناقشات القيمة الاجتماعية غالبا ما تكون محتوى تمييز بعض السمات الانسانية المرغوبة أو تشير إلى هدف اجتماعي يتضمن هذه الفضائل . »

Benedict, R. Patterns of cultures. (7th. ed.) (Boston : houghton Mifflin company, 1959/, P. 216.

(2) Timacheff, N.S., «The Basic Concepts of Sociology». A.J S., Vol. 63 (September, 1932), No. 2, P. 183. =

فذهب إلى أن أى معنى بمفهوم ضيق - هو قيمة . وأى قيمة تتطلب معيارا للسلوك بالنسبة لتحقيقها أو رفضها ... ومن ناحية أخرى فإن أى معيار هو بالضرورة معنى ، وهو قيمة إيجابية أو سلبية . ومن ثم فإن الفاظ المعنى والقيمة والمعيار سوف تستخدم تبادليا لتشير إلى الفئة العامة من الظواهر ذات المعنى التى فرضت فوق الصفات البيروفيقية للأشخاص أو الأفعال أو الحوادث ، . ول سوء الحظ لم يحدد لنا سوروكن ما هو المقصود بتلك ، الفئة العامة من الظواهر ذات المعنى .
general class of meaningful phenomena

هذه الفئة من التعريفات أو الاستخدامات المختلفة ، للقيمة ، أو ، القيم ، لا يمكن أن نمدنا بأى حال ، بتعريف شامل للقيم . ذلك لأنها ركزت على جانب واحد من القيمة وهو الجانب الثقافي ، دون أن تغطي أى انزياح للجوانب الأخرى الخاصة ، الفردية والجمية . كذلك فإن هذه المجموعة من التعريفات فشلت فى إقامة تفرقة بين القيم وبعض الموجهات العامة للسلوك مثل المعايير والعرف والأيدولوجيات ، وأخيرا فإن هذه التعريفات قد عرفت القيمة بتوسع لدرجة أنها فقدت طبيعتها وأصبحت مختلطة بمفاهيم أخرى .

النموذج الثانى من تعريفات لمسيولوجية للقيمة يشير إلى موجهات
مسيولوجية وموجه الباحث — فى هذه المجموعة — تخطيطا بين القيمة والاتجاه من ناحية وبين القيمة وأخبار والقواعد Rules والذات الجمعية Collective-self من ناحية أخرى .

== عبر بيكر H. Becker عن نفس المعنى ، فهو يرى أن ، أى موضوع حاجة ... خام أو معد ... شعورى أو لاشعورى ، هو قيمة ..

Through Values to Social Interpretation, Op. Cit., P. 10.

توماس وزنانيكى عرفا القيم فى مقابل المفهوم السيكولوجى للانجماات .
 فبالنسبة لهما : و القيمة هى أى شىء له محتوى من السهل الوصول اليه ، وله معنى
 لأعضاء الجماعة الاجتماعية . وقيمة الاجتماعية هى أى مدلول له معنى أمبريق من
 السهل الوصول اليه بالنسبة لأعضاء الجماعة وله معنى ليصبح من أجله موضوعا
 للنشاط (١) . والانجماات من ناحية أخرى هى الموجهات الذاتية لأعضاء الجماعة
 نحو القيم فالانجما كما يذكر توماس وزنانيكى هو . عملية الشعور الفردي التى
 تحدد النشاط الممكن والحقيقى للفرد فى العالم الاجتماعى (٢) . أكثر من ذلك فانهما
 خلطا بين القيم والقواعد . فقد ذهبا إلى أن القواعد بالنسبة لعنم الاجتماع أهم من
 القيم . فضلا عن ذلك فقد عرفا القيم الاجتماعية ، بأنها القيم الإيجابية أو القيم
 المرغوبة ، فالطعام ، الاداة ، عملة نقدية ، قصيدة شعر ، جامعة ، أشرطة ،
 نظرية علمية — كل هذه قيم اجتماعية (٣) .

وإذا كان توماس وزنانيكى قد خلطا بين القيم والانجماات فان روز
 A. R. Rose قد خلط أيضا بين القيم والانجماات . وقد عرف القيم بأنها :
 واتجاه يعقد بواسطة الفرد أو الجماعة نحو موضوع مادي أو غير مادي حقيقى
 أو خيالى — مثل هذا الشيء قدر على أنه يستحق الاختيار ، ولهذا ، انه فى علاقته
 بالذين يتمسكون به يكون للقيمة صفة الأمر أو الواجب (٤) . واتمسد أدرك

(1) Thomas and znaniecki, Op. Cit., P. 22.

(2) Ibid.

(1) Thomas and znaniecki, Op. Cit., P. 21

(2) Rose, A.R., Op. Cit., P. 5.

ولقد استمر روز فى تعريفه بقوله ، بالنسبة لتريفنا فالقيم هى حالة العقل
 أو صفة عقلية وعندما تعبر عن نفسها فى السلوك فأننا نطلق عليها اختيار القيمة

روز وجود القيمة السلبية Negative Value أو الجوانب السلبية للقيمة ، فالقيمة السالبة ، كما يذكر روز ، يمكن أن تدرك بتطبيق نفس التعريف وإضافة كنهسلي في كل التعريفات ، (١) . وقد ركز البعض الآخر من الكتاب على العلاقة بين القيم وإرضاء الرغبات والحاجات ... الخ فيشير Rousek and Warren إلى أن القيم هي : « القدرة على إرضاء رغبة إنسانية متصلة بأي موضوع أو فكرة أو محتوى تجربة » ، (٢) . واستخدم يونج Young تعريفاً مماثلاً للقيم فهي في رأيه تشير إلى : « تركيب من الأفكار والانجاعات التي تطلق مقياساً للتفضيل أو أولية للدوافع والأهداف وكذلك لجرى الفعل من المافع إلى المفسف » ، (٣) . ويركز بعض الباحثين على أن القيمة ما هي إلا إنجاء يحقده المقيم Valuer فتجد كار L. Carr على سبيل المثال يؤكد أن القيمة هي : « التقدير الذي نضيفه على الأشياء ذات القيمة والقادر على إرضاء الرغبات » ، (٤) .

ما نريد أن نقترحه من هذه الأمثلة هو أن القيم قد تعادل إلى مستوى التفضيلات المختارة أو الإرضاءات أو الاختيار ... الخ ، هذه اللفاظ التي

== ونعرفنا يفترض درجة من العلاقة بين الحالات العقلية والسلوك ،

Ibid., P. 14.

(1) Rose, A., R., Op. C.t , P. 5.

(2) Rousek, J S and Warren, R L Sociology (Totewa : Littlefield Adams, 1967), P. 296

(3) Young, K. Sociology: A Study of Society and culture, 2nd ed (New York : American Book Co 1949), P. 110.

(4) Carr, L-J. Situational Analysis (N. Y. Harper, 1948) P. 55.

استخدمت دون أن يحدد محتواها . أكثر من هذا ، فأتينا في هذه المجموعة لم نعلم ما ينبغي أن يكون عليه ، موقف القيم ولم تظهر لنا العلاقة المضغضة بين القيم والسلوك الفعلي . وقد لاحظ كروبيير A. L. Kroeber هذا النقص ، أو الفشل في توضيح العلاقة بين القيم والسلوك الفعلي عندما قال : « هناك دائما فجوة بين القيم والسلوك . بين المثل والفعل حتى عندما تؤثر القيم دائما في سلوك الكائنات الثقافية ، أي الناس ، فإن القيم لا يمكن التحكم فيها بنوع خاص ، ومن ثم فإن الباحث في الثقافة يحتاج لتمييز والمقارنة بين القيم المثالية والسلوك المنجز الذين يكمل كل منهما الآخر ، (١) .

ويمكن النموذج الثالث ، موجهات موبولوجية . وقد عرفت القيم في هذا الاتجاه من ثلاثة زوايا هي : موجهات الفعل الاجتماعي ، التعريف الإجرائي ، الفعل كتميز من القيمة . وسوف تناقش كل من هذه الزوايا بالتفصيل فيما يلي :

أ — الحق أنه حتى ظهور كتاب نحو نظرية عامة للفعل Toward a General Theory of Action ما كان يجد الباحث تعريفا ، بارسونيا ، القيمة وموجهات القيمة — عند بارسونز — تشير إلى ، تلك الجوانب من موجهات الفاعل التي تلزمه بالمحافظة على معايير معينة ، ومقاييس ومعايير للاختيار حينما يكون في موقف طارئ . يسمح له بالاختيار ، وحينما يكون الفاعل مجبر على الاختيار ، فإن موجهات القيمة قد تلزمه بمعايير معينة تساعد على اختياره ، (٢)

(1) Kroeber, A.L. «Values as a Subject of Natural Science Inquiry». Proceedings of the National Academy of Sciences. Vol. 35 (1949), P. 264.

(2) Parsons, T. and Shils, E., (eds.), Op. Cit., P. 59.

وكلوكون Kluckhohn متأثراً بالمدخل البارسوني الماركسي - قصر استخدام لفظة « القيمة » على مفهوم المرغوب فيه أي ما يشعر به أو يعتبر قابلاً للتبرير فالقيمة عنده « مفهوم واضح أو مستر ، متميز لشخص أو جماعة ، لشيء مرغوب فيه ، حيث يؤثر في الاختيار من بين ما هو متاح من الوسائل وطاقات الفعل » (١). وفي كتاب « النسق الاجتماعي » Social System ميز بارسونز القيمة بأنها « عنصر في النسق الرمزي المشترك الذي يخدم كميّار أو مقياس للاختيار بين بدائل الموجهات التي تفتح ذاتياً في الموقف » (٢).

والوظيفة الرئيسية لنسق القيمة - عند بارسونز - هي تكوين اتجاهات الاختيار في مشكلة الفعل . هذه الوظيفة قد أجد تعريفها في كتابات بارسونز المتأخرة ، فبارسونز الآن غير مهتم بالقيم كوجهات لفعل أو تفاعل ولكنه مهتم بتأثيرها على النسق الاجتماعي ككل ، فالقيم بالنسبة له هي النماذج المعيارية معروفة في الفاظ عامة ، نموذج الترجية المرغوب فيه للنسق ككل ، مستقلاً عن التخصيص لموقف أو وظيفة متميزة داخل النسق (٣).

ب - النسق الإجرائي وقد استخدم بواسطة بعض الكتاب لوصف عملية القيم ويشرح لنا كلوكون كيف اكتشف القيم بقوله : « اجرائياً يلاحظ الباحث

(1) Ibid., P. 395.

(2) Parsons. T. Social System, (New York : The Free Press, 1951)

(3) Parsons, T. and Shils, E , Naegele, K.D., Pitts, J.R. (eds.), Theories of Society : Foundations of Modern Sociological Theory (New York : The free Press, 1965), p. 44.

أنواعاً معينة للسلوك التعللى فالباحث لا يستطيع أن يفسر هذه الانتظامات إلا إذا افترض جوانب معينة للعمليات التى تصدر الأفعال المناسبة الخاصة بالقيمة المشار إليها (١). كذلك يحاول موريز Morris تجنب تعريفنا واضحاً للقيمة وذلك باستخدامه تعريفاً إجرائياً. فإنه يعتقد أننا يمكن أن نميز بين هذه الاستخدامات المختلفة لفظة القيمة : « القيم الفعلية Operative Values التى تشير إلى « القيم المدركة ، Conceived Values التى تشير إلى الاختيارات المتوقعة وأخيراً ، القيم الشيئية Object Values وهى تلك الأشياء المفضلة . فى الواقع - سواء أدركت الذات أنها مفضلة أم لا (٢). هذه الاستخدامات الثلاثة للقيم المشتركة - فى رأى موريز - فى جانب من التوجيه يتفق مع مفهوم « التفضيل ، Preference . وهكذا فإن القيمة بآنسبة لهذا التعريف الإجرائى ربما تشير إلى المفضل Preferred أو ما هو مدرك Conceived على أنه مفضل ، أو المفضل فعلاً .

• • • ويستخدم بعض الكتاب الآخرين الأفعال على أنها مؤشرات للقيم. فيذهب جورج لندبرج إلى أن : « الشيء له قيمة أو هو قيمة عندما يملك الناس نحوه كما لو أنهم يحفظونه أو يزيدون من ملكيتهم له (٣) وقد لاحظ أدلر F. Adler

(2) Parsons, T and Shils, E., (eds.), Op Cit., p 396.

(١) أنظر :

(1) Morris, C., Axiology as the Science of Preferential Behaviour », In R. Lepley (ed.), Value A Cooperative Inquiry (New York : Columbia University Press, 1949), pp. 211.

(3) Lunenberg, G Can Science Save Us? 2nd. ed. (New York : Longmans Green, 1941), p. 30.

أيضا التخييط في التراث السوسيولوجي فهو تعريف القيمة . هذا المفروض يؤدي به إلى اعتبار مفهوم القيمة من الأمور التي ليس لها قائمة . فضلا عن ذلك فقيمة ماوى بين القيمة والفعل . فالفعل عنده هو الجانب الأعمى الوحيد المعروف للقيمة (١). وهكذا فإن الأفعال المرغوبة والمسموح بها والمسته أو التي هي العكس من ذلك تشير جميعها إلى القيم (٢).

نحو تعريف للقيمة ونسق القيم :

بالرغم من التعريفات السابقة الذكر للقيمة ونسق القيم فإنا لا زلنا نبحث عن الطريقة الخاصة التي تربط فيها القيم بأسباب معينة وحالات مؤثرة في مجرى الفعل الاجتماعى . أكثر من ذلك ، فإن القيم قد أدركت على أنها مقولة فلسفية (المطلقات) أو اتجاه سيكولوجي في عقل الفرد (التنشئة الاجتماعية) والحق أن وجهات الباحث هي التي تكون تعريف للقيم . وكنتيجة لذلك ، فإن لدينا ثلاثة علوم لدراسة القيم ، كل واحد منها يحاول أن يركز على جانب واحد فقط من جوانب للقيمة دون اعتبار للجوانب الأخرى .

وكما يشرح الرسم التفصيل (في الصفحة التالية) فإننى أرى أن نسق القيم تتوافق له كل هذه الخصائص . فنسق القيم مكون من المطلق الذي يظهر في الذاتية أو الهوية التقليدية . ولكن المطلق ما هو إلا جانب واحد من نسق القيمة . فالقيم كما يشير الرسم توضيحي - موجودة في فعل الفرد ، وهي موجودة كذلك في

(1) Adler, F. « The Value Concept in Sociology », Op. Cit., p. 276.

(2) Adler, F. « Social Control and Self Regulation », « Social Forces », Vol. 31 (March, 1953), P. 270.

البناء الاجتماعي للمجتمع معين . هذه القيم و الثقافة والمجتمع والفرد يؤثر بعضها في البعض الآخر تأثيرا يتخذ شكلا دائريا . بمعنى أن وجودها في البناء الاجتماعي يشكل معايير الأنظمة الاجتماعية . ووجودها لدى الأفراد يساعد على تشكيل الثقافة . والنقطة التي تؤكد هنا هي أن الأفراد يتوارثون القيم من ثقافتهم من طريق التمرود .

والأفراد الأكثر استقلالا قادرين على الارتفاع عن مستوى قيم ثقافتهم . هؤلاء الأفراد أو صناع القيم هم غالبا المحركون الأساسيون للتقدم والتغيير الاجتماعي الموقوف بطريقة غير عادية على القيادات الملهمه Charismatic leadership . الذين يعارضون نسق القيم القديم فاما يقدمون نسقا قويا جديدا أو يعودون إلى التقاليد لتحديث Modernize القيم الأساسية بها .

نخلص مما سبق بأن نسق القيم هو المجموعة من المعايير تعمل على أنها المبادئ التوجيهية في التاريخ وتقدم لنا معنى ، للإنجازات المجتمعية . إن نسق القيم هو تلك المجموعة من المعايير التي يصح بها السلوك تسمى معقولا وذاهبا . إنه مجموعة المبادئ التي تساعد الفرد والأفعال المجتمعية في إطار التقاليد الخاصة بهم . وباختصار فإن نسق القيم هو تلك المجموعة من المبادئ التي تربط الفرد بهويته والمجتمع بتقاليده ، وتنظم العلاقات بينهم . ونحن نعرف نسق القيم بأنه المعايير والمبادئ التي يمتد بها المجتمع أو أغلب أعضائه سواء صراحة أو ضمنا . هذا وكل نظام يتضمن قيا أفرها المجتمع ، وعليه فالتا نستطيع أن نتحدث عن قيم اقتصادية وقيم سياسية وقيم تعليمية وقيم أسرية وهكذا ...

٦ . طبيعة وخصائص أنساق القيمة :

سوف تناقش الآن النتائج الرئيسية العامة للدراسات السوسيولوجية الخاصة
بنسق القيم ، أو بمعنى آخر سوف ننظر من وجهة النظر السوسيولوجية إلى
السمات العامة لكل شواهد القيمة .

أولا ، لقد وجد علماء الاجتماع أن القيم تدخل في كل من الأنساق الكبرى
الأربعة للفعل الأنساني وهي الكائن . الشخصية ، المجتمع والثقافة والحق أن
بارسوتز هو صاحب الفضل في التأكيد على أن القيم بمثابة متغيرات في أنساق
الشخصية والمجتمع والثقافة أيضا .

والاكتشاف الثاني من القيم عامة ، هو أن القيم عبارة عن تعميمات
Generalizations من خلالها تتصل الأفعال المختلفة ، ومن خلالها يمكن فهم
فعل معين بأن له معنى .، والقيم أيضا مفهومات تصويرية Conceptualization
بمعنى أن القيم تشكل أو تصاغ في الفاظ مطلقة ولكنها تطبق في حدود موقفية
خاصة (١) . على أية حال ، هذا لا يشير إلى أن القيم في مقام المطلقات ، على خلاف
ذلك ، فإن الصياغة المطلقة للقيمة تمثل رمزا ، أي تصورا غير كامل يعبر عن
طائفة من الإدراكات الخاصة بالقيمة (٢) . تلك الطائفة من الإدراكات تحدد
تطبيقات القيم في مواقف مختلفة وتشكل المحتوى الأمبريقي للقيمة (٣) .

من زاوية ثالثة فقد اكتشف علماء الاجتماع أيضا أن كل ثقافة لها نسقا
قيما متميزا ، يعبر عنه إما شعوريا أو بسلوك لا شعوري . وهذا يعني أن علماء

(1) Turner, R. op. Cit., p. 305.

(2) Turner, R. Op Cit., 306

(3) Ibid.

الاجتماع لا يشغلون أنفسهم بقيم الفرد ، بل ينظرون إلى القيم على أنها عناصر
الثقافة أو المعاني المشتركة للمجتمع التي يحصل ثقافة معينة . وقد أشار كارل
مانهايم K. Mannheim إلى أن التقييمات توضع أساساً من جانب الجماعات .
وفاكر أنه كلما رجعنا إلى قراءات تاريخية مضت نرداد ثقتنا في أن الحاصل
الحقيقي للمعايير ليس الفرد ولكنه الجماعة . . . بالتقييم ، كما يدعى مانهايم . ليس
فلا سيكولوجيا منزلاً للفرد ، فإنه لا يمكننا عزل تجربة الفرد عن الخلفية الاجتماعية
والتاريخية والتي تعتبر مصدراً أساسياً للفعل الاجتماعي (١) . وهكذا فإنه يمكننا
القول بأن القيم لها درجة من العمومية ، فالتقييم لا يمكن أن نعتبره تجربة مفردة
أو موقف مفرد ، فالتقييم دائماً معاني عامة أو معايير أو تناسقات مع بعض
البناء الداخلي (٢) .

ورابع خاصة لنسق التقييم هي أن هناك علاقات منطقية ووظيفية بين
القيم ونسق المفاهيم الثقافية العامة . والمقولات التي اقترحت لوصف وجهة النظر
الثقافية Cultural World-View ونسق القيمة هو ما يأتي :

(١) الميتافيزيقا ، (٢) المنطق ونظرية المعرفة ، (٣) علم النفس ، وهذه المقولات
نزودنا بالآتي : أ - مفهومات عن سمّة الطبيعة الانسانية الداخلية أو الفطرية
(الخير والشر) . ب - العلاقة بين الإنسان والطبيعة وما هو فوق طبيعي
Supernatural . ج - الاهتمامات الزمنية للحياة الانسانية : الماضي ، الحاضر

(1) Mannheim, K., «A Few concrete Examples Concerning
the Sociological Nature of Human Valuations . . .», Op. Cit,
p. 181.

(2) Folsom, J. K., Op. Cit., p. 718.

والمستقبل ، طريق النشاط الانساني ، طريق العلاقة بين الانسان
واقارائه .

والمقولات المقترحة لتصنيف القيم الثقافية كعناصر في نسق القيمة هي :
أ - مساهمات القيمة . ب - مركز نسق القيمة . ج - التوجيهات . د - السمة
(الخاصة) . هـ - ما هو ذو قيمة وما هو بلا قيمة (١).

وقد ميز علماء الاجتماع داخل أنساق القيمة بين القيمة كـ "كوضوع" ،
Object والقيمة كـ "مقياس" ، Criterion . والقيمة كـ "موضوع تشير إلى التقييم
الخاص بأي موضوع مثل قولنا : إن الدول الصناعية تولي قيمة كبيرة للتعليم
الرسمي" ، والمعنى الثاني للقيمة يشير إلى المعايير أو المقاييس التي يوضع التقييم
في حدودها مثل القول : إن التعليم شيء حسن لأنه يزيد الكفاية الاقتصادية (٢).

وخاصية أخرى للقيم هي أنها دائماً موضوعات مرغوبة . فالقيم ليست
أشياء يرغبها الناس ولكنها ما يريده الناس ليشكل رغباتهم . وأي مجموع على
القيم يشير الغضب لدى من يتمسكون بها (٣) . على أية حال فإنه في أي وقت
وتحت أي ظروف عندما تحمل القيم فإن ذلك يستتبع ظهور حركة أو قائد
للحركة إلى هذه القيم أو تحديثها . ويتحدث بعض العلماء عن القيم السلبية

(١) أنظر :

Albert, E V., « The Classification of Values : A Method
and Illustration », American Anthropologist, Vol 58 (1956),
pp. 221 - 247.

(2) Williams, R.M., « The Concept of Values », Op. Cit,
p. 283.

(3) Folsom, J.V., Op. Cit., p 719.

Negative Values أى الأشياء المرفوضة أو المحرمة أو غير المرغوب فيها ،
والحق أن ما يطلق عليه القيم السلبية أو الإيجابية ما هو إلا تصنيف حسب
مقاييس الثقافة وحسب وظيفتها في موقف معين . وهذا يعنى باختصار . أن
تصنيف القيمة إلى سلبى وإيجابى ، شىء نسبي حسب الزمان والمكان .

وقد اكتشف علماء الاجتماع أيضا أنه ليست كل القيم ظاهرة أو واضحة
وعمومية أو حتى شعورية ، . فعلماء الاجتماع ، وكذلك الأنثروبولوجيون
بينوا أن نسق القيمة في ثقافة معينة قد يكون مستترا أو غير متعرف عليه أو غير
متصور من الذين يمثلون له . والحق أنه من الصعب تحديد نسق القيمة في أى
مجتمع وذلك للأسباب الآتية : (١) القيم بطبيعتها غير ظاهرة . (٢) هناك نوعا
من المقاومة للشعورية نحو التعرف عنها . (٣) لم تتطور لدى أى أرواح ثقافة
لقياس القيم أو الكشف عنها .

ولما كانت القيم إجتماعية في أصلها ، فإنها تساعد على إعطاء توجيه ونظام
للعمل . فعندما يتطلب الاختيار ، سواء على المستوى الفردى أو المجتمعى ،
تعمل القيم كمعايير للاختيار في الفعل والأهداف ، أكثر من هذا ؛ فإن هناك
أرضاءات انفعالية مطلقة تصاحب عامة القيم ويوجه خاص بعد فترة عندما
تحدد القيم فيها أو تهمل ، . وغالبا ما يصاحب ذلك بظهور حركة أو قائد
للدفاع عن هذه القيمة وتحديثها . وينسب علماء الاجتماع أيضا أهمية إستراتيجية
لقيم خاصة القيم الدينية والأخلاقية في العمليات التنظيمية والضبط الاجتماعى
Social Control ولقد ذهب بارسونز إلى أن المقاييس الأخلاقية تشكل

(1) Rose, Op Cit., p 7.

(2) Folsom, Op cit., p 719.

لكونها مركز الجانب التقييمي من الثقافة العامة جوهر للبيكانزمات الثابتة لنسق التفاعل الاجتماعي (١) .

واكتشاف آخر حول القيم عامة - هو أن القيم لها درجات مختلفة من التأثير على الفعل ، ويرجع هذا إلى أن القيم ليست متساوية في الأهمية ، فهي تقع في ترتيبات هرمية . والحق أن القيم تبدو وكأنها مرتبة في سلم تتدرج فيه من مستوى عال في التجريد مثل القيمة العليا أو المطلقة إلى مستوى أدنى من القيم والخاصة بالعلاقات بين الوسيلة والغاية . ويصنف علماء الاجتماع القيم بطرق مختلفة ، وكل طريقة من طرق التصنيف تعكس أهمية خاصة لبعض الصفات أو الجوانب القيمة . فدور كايم Durkheim مثلا ، يميز بين القيم على أساس العلامات Secular والديني ، المقدس ، Sacred . وكلوكو عن يقترح تصنيفا للقيم على أساس الشكل ، المحترى ، القصد ، العمومية ، الشدة ، تدرجة ، التنظيم (٢)

وبعض العلماء الاجتماعيون الآخرون عنفوا القيم إما على أساس خصائصها العامة مثل الإلزامية Imperativeness ، العمومية Universality والضمومية Inclusiveness أو حساب مستويات مثل القيم العضوية Organic Values أو القيم النوعية Specific Values أو القيم الشخصية Personal Values أو القيم الاجتماعية Social Values والقيم الثقافية Cultural Values (٣) .

(1) Parsons , T . , Social Structure and Personality ,

(N . Y . : Free press , 1964) , p . 22 .

(2) Kluckhohn , Op . Cit . , pp . 412 - 421 .

(١) أنظر :

Morris , R. T. 4. Typology of Norms. A. S. R.

Vol . 21 (Ocber , 1956) ; No. 5. , pp. 610 - 613

وبعض الآخر من العلماء يدرجون القيم حسب عتواها أو حسب ما يعكس من أنشطة إنسانية مثل القيمة النظرية والقيمة الجمالية والقيمة الاجتماعية والقيمة السياسية والقيمة الدينية (١) .

ولو أدركت هذه الترتيبات الهرمية للقيم على المستوى الفردي والمستوى السوسيوثقافي . فإن مراعات القيم والاختيارات يمكن أن تحمل في صالح القيمة الأكثر أهمية . وفي بعض الأحيان فإن قيمة معينة قد تكون وسيلة Means في مواقف معينة ولكنها تكون هدفاً Goal أو غاية End في مواقف أخرى . أكثر من هذا فطالما أن القيمة هي محصلة التجربة المستمرة فإن كل نسق قيمى يحتوى بدائل Alternatives مقبولة اجتماعياً تسمح للمجتمع أو الفرد بأن يكون في توافق مع المواقف الجديدة أو المشاكل بدون صراع معتد أو فردى . وإلى الدرجة التى تكون فيها هذه الميكانيزمات بديلة دينامية فإن نسق القيم يكون أكثر نشاطاً في أداء وظائفه . وقد حل علم الاجتماع كتفهرات تابعة أى كموضوعات للتغيرات الاجتماعية والتكنولوجية والاقتصادية والسياسية . وبالنسبة للقيم العليا أو المطابقة فليس هناك إلا احتمال بسيط للصراع . ومن ناحية أخرى فإن المعارضة والصراع في المستوى الأدنى للقيم ظاهر وواضح في كل المجتمعات . ونحت ظروف التغير الاجتماعى فإن التفرقة بين الوسائل والغايات لا يمكن أن تتم بسهولة . ويلقى هذا بالاجتهاد على تكامل القيمة ولهذا فإن الفرد والمجتمع يواجهان بمشكلة الاختيار بين القيم . وعندما تصبح مشكلة الاختيار ملحة فتتألب ما يظهر خلاق القيمة Value - makers الذين يمارسون نوعاً من التكامل وذلك من

(1) Cotton, W. R. Exploring Techniques for measuring Human Values,, A. S. R. Vol. 19 (February, 1954). No. 1 PP. 8 - 55

خلال عدة طرق هي :

- ١ - خلق قيم جديدة .
 - ٢ - إعادة ترتيب امكانات واهتمامات نظم القيم ،
 - ٣ - احيانا تحدث بعض القيم القديمة .
- ومذا ، وقد حل علماء الاجتماع أيضا القيم كمتغيرات مستقلة . فينتروا كيف تعمل القيم باعتبارها العوامل الحقيقية والمسببات المؤثرة في أحداث التنهد المجتمعي ولا شك أن دراسات ماكس فيبر تمثل محاولة ما هامة ورائدة في هذا الاتجاه .

علماء الاجتماع ومشكلة حكم القيمة Value-Judgment

لعل مشكلة حكم القيمة ، من الموضوعات ، القديمة - المعاصرة ، في المناقشة السوسيولوجية ، وما زال علماء الاجتماع أبعد من أن يصلوا إلى اتفاق حول هذه المشكلة ويرجع هذا الاختلاف كما يذكر P. H. Furfey إلى : وفشل التفرقة بين المستويات المنطقية المتميزة والمتنوعة التي قد يتم بها عالم الاجتماع من أحكام القيمة ، (١) . ويعتقد H. E. Jensen أن الاختلافات بين علماء الاجتماع بالنسبة لمشكلة حكم القيمة ، : ولها جذورها في الاختلافات الأساسية في المنهج ، وليس هناك أي إمكانية للتسامي عن هذه الاختلافات إلا بعد أن تحل المشاكل المنهجية الأساسية ، (٢) .

(١) يميز Furfey بين ثلاثة مستويات لأحكام القيمة : ١ - أحكام القيمة ك موضوع للبحث السوسيولوجي . ٢ - أحكام القيمة كفروض لعلم الاجتماع . ٣ - أحكام القيمة الخاصة بفهم وراء علم الاجتماع Metasociological - منه المستويات قائمة ، ومعالجة عالم الاجتماع لحكم القيمة يجب أن تكون محكمة بمبدأ مختلف في كل مستوى من هذه المستويات :

«Value-Judgments in Sociology», The American Catholic Sociological Review, Vol. 7 (June, 1996), No. 5, PP. 83-95.

(٢) يفرق Jensen بين محارب القيمة Value - experiences وأحكام القيمة والفشل في التفرقة بينها هو الذي أدى إلى التشويه غير المحدود في المناقشة العلمية لهذه المشكلة في علم الاجتماع .

«Sociology and Fundamental Values», The American Catholic Sociological Review, Vol. 3 (March, 1942), H O 1 P, 15.

ويميز M. J. Williams بين التقييم Valuation وأحكام القيمة ، والقيمة في حد ذاتها أنظر مقاله :

والحق أن علم الاجتماع الفرعي من أجل الوصول إلى درجة عالية من الموضوعية
مال إلى تجنب المعالجة القاطعة للقيم . ، فالقيم ، قد اصبحت كاذبة ، ومن ثم لا
يمكن أن تكون ضمن الموضوعات المشروعة للدراسات السوسيولوجية . وهذا
التجنب للقيم كموضوع من موضوعات الاهتمام السوسيولوجي يرجع أولا إلى
طبيعة القيم من وجهة نظر عالم الاجتماع (١) وثانيا ، بسبب الطبيعة المتسدة
الجوانب للقيم ، فقد شكل صعوبات لتعميم أداة لقياس القيمة . ثالثا ، في
أبحاث القيمة ، غالبا ما يوضح المبحوث في وضع يطلب فيه منه الاختيار القيمي
من بين عدة أشياء . .

فبالإضافة إلى العامل الانفعالي في موقف المقابلة فإن الدراسات السوسيولوجية

—The Place of Value Judgment in the Social Sciences , American Journal of Economics and Sociology Vol 4 (January, 1945), No, 2. P. 41.

(١) أشار ريمر S . Riemer على سبيل المثال إلى أنه بسبب السمة الاجتماعية
للقيم المطلقة وعموميتها ، وافتقارها التميز ، طبيعتها التقييمية الحقة ، أثقل هذا البحث
بمهمة غير متنامية من حيث للبدا ، ومعرفتنا سوف تكون دائمة محدودة عند
نقطة انتهاء النتائج العلمية ويبدأ التحكم . عندما تفشل الحقيقة بالاثبات
(أو الدليل) Truth By Proof وعندما تصكون الحقيقة بالاقتراع
Truth By vote هي التي تساعدنا في أفعالنا . . أنظر :

Values and Standards in Research" A. J. S., Vol. 55: (Sept., 1949)
No 2, P. 136.

(2) Podell, L. "An Interviewing Problem in Values Research",
Sociology and Social Research, 41, (November-December, 1956)
No. 2. P. 123.

يمثل أحكامنا لنظرية أكثر من كونها سلوك قبي ومباشر وهذه الأحكام النظرية لا تشابه في معظم الأحيان مع الفعل الملاحظ ، وهذا النوع من البحوث غالباً ما يجري لدراسة ما يسمى ، بالقيم السطحية *Surface Values* وبكلمات أخرى فإن علماء الاجتماع يتجنبون دراسة القيم لأنهم لم يطوروا أي منهج أو أداة من خلالها يمكن الوصول إلى عمق ، أو ، البناء النظامي المركزي ، للتجمع أو — في كلمة واحدة — نسق القيم .

ولعل الفقرة بين ، ما هو *What is* ، وما ينبغي أن يكون *What Ought* لا تزال مسألة مفتوحة في النظرية السوسيولوجية. ففي التراث السوسيولوجي هناك مدرستان كلاسيكيتان بالتحديد ، ينبغي أن يقوم به علماء الاجتماع كنظم يهتم فقط بما هو واقع بينما ما ينبغي أن يكون يدخل في مجال الأخلاق واستخدام مصطلحات وطرق العلم الطبيعي فإن علماء الاجتماع يمكنهم قياس وتفسير البيانات الاجتماعية وبذلك يمكنهم الوصول إلى الموضوعية (١) وعالم الاجتماع

(١) لعل *E. E. Schattschneider* أهم مثل لهذه المدرسة فقد ذهب في أحد مقالاته إلى : — بالرغم من احتمال الاتهام بالتحكم، نرفض الخطأ الأول والآخر الزائغين والتي مازال متردداً في كتابات علماء الاجتماع وعلم الاجتماع نفسه ليس لديه حكم أخلاقي ، ولا يقيم مقاييساً أخلاقياً ، ولا يقيم مقاييساً أخلاقية للسلوك الإنساني ، فهو لا يقترح ولا يرفض سياسات معينة أو برامج للفعل ويترك مشكلة ما ينبغي أن يكون النوع في طلبات متعددة بواسطة الذين يتعاملون مع الجوانب الأخلاقية والتقييمية لمشاكل اجتماعية معينة .

"Errors of Sociology" *Social Forces*, Vol. 16, December, 1937
No. 2, PP. 180—181.

O'Connor, D. J. "Value Judgments and the Social Sciences",
Sociological Review, New Series, Vol. 1 (July), 1953, No. 1, PP.
56-69.

كما يشير Bowman C. C. قائله : يجب أن يكون بعيدا عن كل تقييم مطلق
العملية الاجتماعية والمخاطر ، فهو كمال دائما شكاك شديد ، ليس عقليا فقط
ولكن أخلاقيا (١) .

ومن ناحية أخرى فإن كل من O'don : O' Doherty : G. myrdal .
Gaiger : Kolb : Goudner : Becker
والرأي القائل الذي يشكل نقضا لرأي المدرسة السابقة بأن علم الاجتماع ليس
مقاليا بالامتثال ، لعلوم قديمة ، لدراسة أو قياس الحقائق الاجتماعية . فالعلوم
الطبيعية بالنسبة لهذه المدرسة لا يمكن أن تساعدنا في التنبؤ أو التحكم في معرفتنا
عن الطبيعة الانسانية والثقافية وذلك بسبب أن كل البيانات في العلوم الطبيعية
يمكن ملاحظتها ، بينما في العلوم الاجتماعية فإن القيم والرغبات والعواطف والمفاهيم
وبعض الجوانب المساهمة ، ذاتية في السلوك الاجتماعي لا يمكن أن توصل إليها أو
نستجها من البيانات التي تمت ملاحظتها ، كذلك لا يمكن أن تعرف من خلال
عملية الملاحظة . وتذهب هذه المدرسة إلى أن علماء الاجتماع يجب أن يتعاملون
مع الموقف بكلية مشتملا على الجانب (الذات والوضوح من السلوك
الاجتماعي) (٢) .

(1) Bowman, C.C., "Must the Social Sciences Foster Moral Skepticism", A. S. R., Vol. 10 (December, 1945) No. 6., p. 710.

(٢) أنظر :

Myrdal, G. Values in Social Theory, Op. Cit., Becker, H.,
Through Values to Social Interpretation, Op. Cit., esp. PP. Vii
- Viii and Chapters I and VI.

(٣) ولقد عبر H. W. Odum عن هذا الرأي بقوة : يظهر نوع آخر من ==

وقد عبر بومان ذلك بقوله : يبدو أن علماء الاجتماع العديدين قد فشلوا في إدراك أن قيمهم الحبيبة والمستندة على القيم المتنافضة لعدم التقييم ، هذه القيم جزء متكامل من نموذج معين من الأنماط الثقافية . وهم في هذا قد وقعوا في خطأ عام لو عدهم الأنشطة الانسانية في أقسام متفرقة ، بدلاً من إدراك العلاقات المتداخلة والممتدة الموجودة بين الظواهر الاجتماعية (١) .

والحق أن ماكس فيبر الذي دافع عن وجود علم اجتماع منحرر من أحكام

المسلّمات الخاطئة الخاصة بفشل علم الاجتماع في احتواء القيم الاجتماعية واعتبارها مبدأنا أساسيا للدراسة والبحث . . . وقد إنعكست هذه النتيجة (الخاطئة) بوضوح في القصور غير العادي في المقاييس الاجتماعية والمناهج الموضوعية التي بعضها علماء الاجتماع لكل من النظرية وبرامج التخطيط الاجتماعي في اوقت الحاضر . . . وقد تجل هذا الخطأ بوضوح أكثر في أن علم الاجتماع اليوم لا يمكن أن يمدنا بتحليل صادق للقيم الاجتماعية ، سواء تلك القيم التي ساعدت الانسانية في الماضي أو تلك التي توضح لتوجيه المجتمع مستقبلياً . . . وإذا كانت الحضارة في عهدها هي القيم . وإذا كانت الحضارة هي محصلة المجتمع لاستمرارية الواقع ، وإذا كان علم الاجتماع هو الدراسة العلمية للمجتمع فإن استبعاد القيم الاجتماعية يمثل خطأ أكثر أهمية من تلك الأخطاء الخاصة بما قبل الثورة الكوبرنيكية في الفلك والتي أعطت للأرض مكاناً خاطئاً في خريطة الأشياء . .

. Erross of Sociology, Social Forces Vol. 15 (March, 1937), No. 3, P. 342.

(1) Bowman, C. C., "Evaluations and Values consistent With the scientific study of Society of Society", A.S.R., Vol 8 (June, 1944), No. 3; P. 3:2.

القيمة (١). فقد كان مفهومه *Wertfreiheit* (التحرر من القيمة) عبارة عن محاولة
لإيجاد قاعدة موضوعية للعلوم الاجتماعية عامة، ولعلم الاجتماع خاصة. فبالنسبة
لفيبر فإن علم الاجتماع - كعلم - يتناول فقط ما هو واقع، فعلم الاجتماع يفسر
الواقع وذلك عن طريق النظر إلى الأسباب، *Causes* مفهوم فيبر، والتحرر
من القيمة، يساعد على تأمين الظروف الخارجية، و الداخلية، التحرر من القيمة،
يساعد على تأمين الظروف الخارجية، و الداخلية، للموضوعية في العلوم
العلوم الاجتماعية. هذه الظروف الخارجية، في نظر فيبر - هي رفض كل أحكام
القيمة. فعلماء الاجتماع غير مسموح لهم بتحديد نموذج الفعل الانساني أو
المعايير السياسية والاقتصادية والدينية المقترحة وهكذا فإن هذه الشروط تحدد
مهمة علم الاجتماع فيما هو واقع، أما عن الشروط الداخلية لموضوعية العلوم
الاجتماعية، فإن فيبر يراها في التفسير العلى *Causal explanation*، أى إقامة
العلاقة بين الوقائع امبريقيا وتحديد الظروف المتحركة في تطورها. هذه الظروف
الداخلية تحدد مهمة العلوم الاجتماعية وتؤكد استخدام العلية أو التفسير العلى في
العلوم الانسانية *Humanities*. وهكذا فإن مفهوم، التحرر من القيمة، يمكن
فهمه فقط في علاقته بالمهمة التفسير للعلوم الاجتماعية كما حدده فيبر. كذلك فإن
هذا المفهوم يهتم أكثر بالظروف المتحركة في تحقيق القيم المختلفة (٢).

(١) أنظر :

Blum, F. H., 'Max Weber's Postulate of Freedom' *Eros Vale*
A.J.S., Vol. 50 (July, 1944), No. 1 PP. 45—52.

(2) Roosi, P. 'Scientific Objectivity and Value Hypotheses'
International Social science Journal, Vol. 17 (1966). No 1.
PP. 64—70.

ويبدو أن مفهوم فير عن علم اجتماع متحرر من القيمة لم يفهم أو يفسر كما ينبغي،
فمفهوم فير عن التحرر من القيمة اعتبر أسطورة Myth (١). أكثر من هذا
هذا، فقد هوجم فير على أنه الأساس الجذري لنسبة القيمة وإلغاء القيم من
الدراسات السوسيولوجية (٢). والحق أنه ليس هناك أي شيء في مفهوم فير عن

(١) أنظر:

Gouldner, A. W. «Anti-Minotaur : The Myth of a Value-Free
Sociology» Op. Cit.

يرى Gouldner أن الاعتقاد بأنه قد حرر عليك أن تقوم بحكم قيم،
مفيد لكل من الذين يريدون الهروب من هذا العالم والذين يريدون الحرب فيه
وبالنسبة لجولدنر فإن الذين يقبلون هذا الاعتقاد هم الذين يتمسكون به سياسة
ليس لها هدف إلا اغترابهم عن العالم المحيط بهم، وبكلمات أخرى، فإن الذين
يتمسكون بهذا الاعتقاد، ليسوا ملتزمين بنقد الأنظمة الاجتماعية أو أحكام القيمة
السببية عن صراع القيمة في مجتمعهم. وبما هو جدير بالذكر أن من ذهب إلى
اجتماع متحرر من القيمة كما يذكر جولدنر - هو امتداد حديث لصراع الصور
الرمزية بين العقل والعقيدة، ويرى جولدنر، أن أسطورة علم اجتماع
متحرر من القيمة هي طريقة فير في تبرير التوترات بين تراثين غربيين حيويين
: بين العقل والعقيدة، وبين المعرفة والشعور. . . وعلماء الاجتماع اليوم يميلون
إلى أن يكونوا أقرب إلى موقف اتباع ابن رشد بمنهجهم ذو الحقيقة المزدوجة
ومفهومهم لأنفسهم على أنهم شين مدققين، يرفضون مسئولية النتائج الثقافية
والأخلاقية لأنفسهم.

Ibib .

(2) Kolb , " Values , positivism , and the Functional theory
of Religion . " , Op . Cit .

من عسالم اجتماع متحرر من القيمة يدعم تلك المغالطات . فاستبعاد فير
لأحكام القيمة من العلوم الاجتماعية لا يعني أنه ليس لهذه العلوم علاقة بدراسة
القيم . على العكس ، فإن المهمة الأساسية لهذه العلوم هي ، تحديد الظروف المتحركة
في تحقيق القيم ، (١) . وهكذا فإن العلوم الاجتماعية لها وظيفة مزدوجة : الجانب
الأول لها ، هو المهمة التفسيرية التي تجعل الناس على وعي بالقيم دون أن تفرضها
من أجل الوصول إلى غاية أو قيمة معينة (٢) . وتستخدم القيم كذلك ككمائير
لتحديد اتجاه البحث . إنها القيم التي تحدد أهمية العمليات التي هي موضوع هذه
العلوم (العلوم الاجتماعية) ففي العلوم الاجتماعية هناك أولا ، بعض
الفروض التي إلى حد كبير معدلة تاريخيا ، محددة بالموقف الثقافي الذي يشكل نقطة
الانطلاق للبحث اثبات بعض العلاقات الشرطية المعينة (٣) .

ويجب أن يشار هنا إلى وجهة النظر القائلة بأن علماء الاجتماع يجب أن
يتعدوا عن كل أحكام القيمة فهي نتيجة لمسألة مازالت مطروحة وهي : ما يجب

(١) ، العلوم الاجتماعية لا يمكن أن تحدد ما إذا كانت قيمة معينة صالحة أو
غير صالحة كقاعدة للسلوك أو كقاعدة للتقييم . . ولكنها (هذه العلوم الاجتماعية)
تستطيع وكذا يجب أن تحدد الوسائل المناسبة لتحقيق القيم والتأثير المترتبة على
استخدام هذه الوسائل الضرورية . وهكذا فإن ملاحظة العلاقة بين الوسيلة والغاية
من ناحية ، والعلاقة بين التحقيق والنتيجة من ناحية أخرى تشكل قاعدة للتقدير
النقي للقيم ونهزم بإمكانية تحقيقها وبالترعات والمقارنات الممكنة بين القيم المختلفة
أو المتصارعة . .

Rossi, Op . Cit . , pp . 64 — 45

(2) Blum . Op . Cit . p 47 .

(3) Rossi , Op , Cit. pp. 65 — 66 .

أن تكون عليه علاقة بين علم الاجتماع والأخلاق الاجتماعية ؟ ... فإنا دائما ماؤكد عليه العلاقة بين عالم الاجتماع يجب أن يتم بما هو واقع . ولهذا فإن القيمة يجب أن تترك الأخلاق . ولكن إذا سلمنا بأن القيم يجب أن تعتبر مادة اجتماعية ومن اهتمام الدراسات السوسولوجية ، فكيف يمكن إذن تمييز مثل هذه الدراسة عن دراسة الأخلاق للقيم والتقييم ؟ . اعتقد أن هناك طريقا واحدا فقط للخروج من هذه المشكلة وهي ظهور علم اجتماع القيم والذي يضم الأخلاق الاجتماعية بعلم الاجتماع . مثل هذا العلم سوف يغطي منطقة عامة حيث ... لكل من علماء الاجتماع والأخلاقيين دورا يلعبونه ، أى البحث العلمى عن خصائص ووظائف وتداخلات التقييمات الانسانية دون تحيز أو أحكام قيمة . ولو تم ذلك فإن الأخلاق ستصبح علما مثل علم الاجتماع .

وفي نهاية هذا العرض التحليلي فإنا نوجز نتائجنا فى التالى : يجب أن نميز فى بحوث القيم بين المشاكل للنمجية ، والمسلمات القيمة لعلماء الاجتماع والقيم كموضوع للدراسة السوسولوجية . لو استطعنا أن نقرم بهذه التفرقة فإنا يمكن أن نحدد دور عالم الاجتماع أو دور حكم القيمة فى علم الاجتماع .

فن المعترف به أن القيم الخاصة بعالم الاجتماع يجب ألا تؤثر فى اختياره للمشاكل التى يختارها للدراسة أكثر من هذا فإن الطرق والاجراءات المستخدمة فى البحث يجب أن تكون مادية وموضوعية . وهذا يعنى أن المنهج المصمم للبحث أو الظواهر يجب أن يقيس جوانبها وموضوعها ، بمعنى أن أى باحث آخر يستطيع نفس الاداء للقياس يستطيع أن يتحقق منها . ولاشك أن المنهج الجيد يساعد على التحكم فى تحيز علماء الاجتماع . ولما فإن علم الاجتماع يجب أن يكون حريصا فى قياساته على تجنب تأثير تقييمه الشخصى عن اختياره أو تفسيره

البيانات (١) . كذلك من المهم أن علم الاجتماع لا يضح مبادئه
أخلاقية عامة لما هو صواب أو خطأ . ولكن طالما أن القيم . والدين ، والمثل
والقيم ، السلبية هي أمور محددة اجتماعيا وتؤثر في العمل الاجتماعي وفي التغيير
الاجتماعي . فهي لذلك تعتبر الموضوع الاساسي لعلم الاجتماع العلمي ولا يمكن
تجنبها من جانب علماء الاجتماع .

ويمكننا القول دون حرج . بأن دور عالم الاجتماع يجب أن يكون مزدوجا
فأولا يجب أن يفسر عالم الاجتماع . معنى ، وراء الحقائق أو الفعل . فاكيفر
MacIver على سبيل المثال - في تفسيره لدور عالم الاجتماع فذهب إلى أنه لو
استبدت المعنى فإن ما تدرسه يصبح بلا روح . ولو ضمتته (المعنى) فإنه لا يمكن
أن نستبعد القيم أيضا ، (٢) . وثانيا - فإن عالم الاجتماع يجب أن يعطى تفسيراً

(١) أشار M. J. Williams إلى جانب أن أحكام القيمة . لا تشكل فقط
نقطة انطلاق للبحث ولكنها تتدخل وتؤثر فقط في الاجراءات المنهجية خلال
عملية البحث وهي أيضا تتدخل وأنها دور في عملية تفسير وتطبيق الحقائق ، ومن
ثم ، فإن أحكام القيمة بتداخلها مع نسق تقييم . تصبح العامل الاساسي والمبلور
في عملية البحث . .

“ The place of Value - Judgments in the Social Sciences ” Op. Cit. , p. 152.

(1) MacIver R . The Freedom to Search for Knowledge -
Cited in A. Rose. op. Cit , P. 16.

(٠) لقد عرف Wirth دور عالم الاجتماع في علاقته بالقيم بقوله :
« وعالم الاجتماع يبدأ بفهم أن مساهمته في دراسة القيم تتمثل في تحليل القيم في
ضوء الافتراضات المدعومة لها . واتجاه وشدة قبولها ، وتماسكها الداخلي ، ونظامها =

هذا Causal Explanation . . . ونعني بذلك أن عالم الاجتماع يجب أن يبحث
عن نسق القيمة في المجتمع من أجل الوصول إلى كيفية دفع نسق القيم ، الأفراد
والجماعات ، ومساعدتهم في تحقيق أهدافهم . بمعنى أن عالم الاجتماع يجب أن
يكون مهتما بدور القيم كمتغيرات مستقلة في التفاعل الاجتماعي والتغير (١) .
ولو حققنا ووضعنا كل ذلك فالحق أن مشكلة حكم القيم لن تشكل مشكلة ولن
يكون لها إمعنى . ولكن أن نقول أنه على عالم الاجتماع أن يتعد عن دراسة
القيمة فإن ذلك بمثابة إمعالة له ونوعا من العزلة المفروضة عليه والتي لا يعاني
منها غيره من العلماء في فروع المعرفة الإنسانية .

= الهرمي ، والانسجام المتبادل بينها والاعتماد المتبادل بين عناصرها والتعرف عليها
وهي وسائلها في توجيه المجتمع والأعياء والتأثير المحتملة والتربية على آثارها
الفعالة وبعض المشاكل الأخرى المتعلقة بذلك . .

“ American — Sociology , 1915 — 1947 . A . J . S . , Index to
Vols 1 — . 25 , p . 275 .

محتويات الكتاب

صفحة

	الفصل الأول : الدراسة العلمية للدين
٨٥	الفصل الثاني : التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني
١١٩	الفصل الثالث : علم الاجتماع الديني عند ماكس فيبر
١٦٧	الفصل الرابع : القضايا الرئيسية في تطور الدين
٢٠٩	الفصل الخامس : الدين وأشكال المجتمعات
٢٤٥	الفصل السادس : التنظيم والسلطة الدينية
٢٨٥	الفصل السابع : التحليل السوسيولوجي للتجربة الدينية
٣٤٥	الفصل الثامن : الدين والتغير الاجتماعي
٣٧٣	الفصل التاسع : الحاجة إلى علم اجتماع القيم
٤٢٥	الفصل العاشر : اتجاهات نظرية السوسيولوجية المعاصرة لعماد دولند القيم
٤٥٧	الفصل الحادي عشر : التحليل السوسيولوجي للقيم



Bibliotheken Alexandria



0387923